G. W. Leibniz

Noi eseuri asupra intelectului omenesc

Noi eseuri asupra intelectului omenesc
G. W. Leibniz
Copyright © 2003 **ALL EDUCATIONAL**
Traducere: Marius Tianu

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
All rights reserved. The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **ALL EDUCATIONAL,** is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM
Noi eseuri asupra intelectului omenesc / G. W. Leibniz; trad.: Marius Tianu; pref.: Mircea Flonta;
București: **ALL EDUCATIONAL,** 2003
448 p.; 21 cm.
ISBN 973-684-549-4

I. Tianu, Marius (trad.)
II. Niță, Adrian (trad.)
III. Flonta, Mircea (pref.)

14(430) Leibniz, G.W.

Editura **ALL EDUCATIONAL**: Bd. Timișoara nr. 58,
sector 6, cod 76548 – București
Tel.: 402 26 00; Fax: 402 26 10
Departamentul distribuție: Tel.: 402 26 34

Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: **http://www.all.ro**

Redactor: Victor Popescu
Copertă: Stelian Stanciu

G. W. Leibniz

Noi eseuri asupra intelectului omenesc

Traducere de Marius Tianu
Control ştiinţific şi note de Adrian Niţă
Studiu introductiv de Mircea Flonta

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV – TEME EPISTEMOLOGICE ÎN ERA METAFIZICII CLASICE / IX
Schiţa de portret / X
Profilul sistemului / XII
Arhitectura lumii / XV
Noile eseuri: geneză şi trăsături caracteristice / XX
Metafizică şi epistemologie / XXIII
Note XXX

CUVÂNT ÎNAINTE / 1

CARTEA I – NOŢIUNI ÎNNĂSCUTE / 19
I. Dacă există principii înnăscute în spiritul omului / 21
II. Despre faptul că nu există principii practice înnăscute / 36
III. Alte consideraţii privitoare la principiile înnăscute, atât cele care privesc speculaţia, cât şi cele care aparţin practicii / 47

CARTEA A II-A – DESPRE IDEI / 53
I. Unde se discută despre idei în general şi unde se examinează, ocazional, dacă sufletul omului cugetă neîncetat / 55
II. Despre ideile simple / 63
III. Despre ideile care ne parvin printr-un singur simţ / 64
IV. Despre soliditate / 65
V. Despre ideile simple care ne vin prin diferite simţuri / 69
VI. Despre ideile care se formează prin reflecţie / 70
VII. Despre ideile care se formează prin senzaţie şi reflecţie 70
VIII. Alte consideraţii asupra ideilor / 70
IX. Despre percepţie / 74
X. Despre reţinere / 79
XI. Despre discernământ sau despre facultatea de a deosebi ideile / 80
XII. Despre ideile complexe / 83
XIII. Despre modurile simple şi, în primul rând, despre cele ale spaţiului / 84

XIV. Despre durată şi despre modurile sale simple / 89
XV. Despre durată şi expansiune considerate împreună / 91
XVI. Despre număr / 92
XVII. Despre infinit / 94
XVIII. Despre alte câteva moduri simple / 96
XIX. Modurile care privesc gândirea / 96
XX. Despre modurile plăcerii şi ale durerii / 98
XXI. Despre putere şi despre libertate / 104
XXII. Despre modurile mixte / 140
XXIII. Despre ideile complexe ale substanţelor / 143
XXIV. Despre ideile colective de substanţe / 150
XXV. Despre relaţie / 151
XXVI. Despre cauză şi efect şi despre alte câteva relaţii / 152
XXVII. Ce este identitatea sau diversitatea / 153
XXVIII. Despre alte câteva relaţii şi mai ales despre relaţiile morale / 167
XXIX. Despre ideile clare şi obscure, distincte şi confuze / 173
XXX. Despre ideile reale şi himerice / 180
XXXI. Despre ideile complete şi incomplete / 182
XXXII. Despre ideile adevărate şi false / 184
XXXIII. Despre asocierea ideilor / 185

CARTEA A III-A – DESPRE CUVINTE / 187
I. Despre cuvinte sau despre limbaj în general / 189
II. Despre semnificaţia cuvintelor / 193
III. Despre termenii generali / 200
IV. Despre denumirile ideilor simple / 207
V. Despre denumirile ideilor mixte şi ale relaţiilor / 211
VI. Despre denumirile substanţelor / 214
VII. Despre particule / 236
VIII. Despre termenii abstracţi şi concreţi / 239
IX. Despre imperfecţiunea cuvintelor / 240
X. Despre folosirea abuzivă a cuvintelor / 245
XI. Despre remediile ce se pot aduce imperfecţiunilor şi abuzurilor despre care tocmai s-a vorbit / 255

CARTEA A IV-A – DESPRE CUNOAŞTERE / 259

I. Despre cunoaştere în general / 261
II. Despre gradele cunoaşterii noastre / 265
III. Despre întinderea cunoaşterii umane / 277
IV. Despre realitatea cunoaşterii noastre / 290
V. Despre adevăr în general / 294
VI. Despre propoziţiile universale, despre adevărul şi certitudinea lor / 296
VII. Despre propoziţiile pe care le numim maxime sau axiome / 303
VIII. Despre propoziţiile triviale / 322
IX. Despre cunoaşterea pe care o avem despre existenţa noastră / 326
X. Despre cunoaşterea pe care o avem despre existenţa lui Dumnezeu / 327
XI. Despre cunoaşterea pe care o avem despre existenţa celorlaltor lucruri / 335
XII. Despre mijloacele pe care le avem pentru a ne spori [cunoaşterea] / 339
XIII. Alte consideraţii supra cunoaşterii noastre / 346
XIV. Despre judecată / 347
XV. Despre probabilitate / 347
XVI. Despre gradele asentimentului / 349
XVII. Despre raţiune / 362
XVIII. Despre credinţă şi despre raţiune şi despre limitele lor distincte / 380
XIX. Despre entuziasm / 386
XX. Despre eroare / 391
XXI. Despre diviziunea ştiinţelor / 402

NOTE / 407

STUDIU INTRODUCTIV

TEME EPISTEMOLOGICE ÎN ERA METAFIZICII CLASICE

În capitolul consacrat lui Leibniz din monumentala sa lucrare istorică *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Ernst Cassirer afirma că pentru autorul *Noilor eseuri asupra intelectului omenesc*, „noțiunea supremă din care este derivat tot ceea ce este cert" nu este atât Dumnezeu, cât Adevărul[1]. Acest fel de a vorbi ar putea fi caracterizat ca o încercare de transcriere din limbajul metafizic în limbajul epistemologic. Căci Dumnezeu și Adevărul sunt pentru Leibniz concepte de nedespărțit. Ceea ce se poate arăta în puține cuvinte.

Dacă adevărurile sunt judecăți al căror subiect cuprinde în sine predicatele, atunci Adevărul este judecata al cărui subiect va fi absolutul, adică Dumnezeul filosofilor. Ceea ce în ordine metafizică este relația dintre existența necondiționată și o existență condiționată ni se înfățișează în ordine epistemologică drept o relație de derivare, drept posibilitate de a obține toate judecățile adevărate din judecata supremă al cărei subiect este absolutul. În ordinea existenței, ordinea ce constituie obiectul discursului metafizic, Leibniz vorbește despre Dumnezeu, substanțe create și fenomene, iar în ordinea cunoașterii, despre intelectul divin cu adevărurile sale eterne, necesare și de adevărurile contingente ale intelectului omenesc. Considerațiile filosofului asupra naturii și puterilor celui din urmă vor fi formulate prin raportare constantă la intelectul divin, la cunoașterea absolută. Discursul epistemologic al lui Leibniz poartă, așadar, în mod permanent o puternică încărcătură metafizică. Este primul lucru pe care nu va trebui să-l piardă din vedere cititorul de astăzi al *Noilor eseuri*. De altfel, nu numai opera filosofică și științifică, în întregul ei, ci chiar și interesele și așteptările care l-au condus pe Leibniz în activitățile sale atât de variate vor putea fi înțelese mai bine prin raportare la axiomele care constituie nucleul sistemului său metafizic.

SCHIȚĂ DE PORTRET

Om al secolului al XVII-lea, Leibniz aminteşte prin caracterul universal al intereselor şi preocupărilor sale de mari personalităţi ale Renaşterii, de Pico della Mirandola sau de Leonardo da Vinci. În spiritul său de o uimitoare putere de cuprindere, teologul, metafizicianul, matematicianul, cercetătorul naturii, istoricul, juristul şi diplomatul au convieţuit într-o armonie admirabilă şi unică în felul ei. Secolul al XVII-lea a dat la iveală, ce-i drept, şi alte minţi care au cultivat cu mare strălucire şi răsunet în acelaşi timp filosofia, teologia, matematică şi ştiinţa naturii. Să ne gândim la René Descartes sau la Blaise Pascal. Între ei şi Leibniz există totuşi unele deosebiri importante asupra cărora merită să ne oprim. Se poate afirma că la Descartes sau la Pascal asemenea preocupări dau satisfacţie unor nevoi distincte ale minţii şi ale sufletului. Ei ni se înfăţişează ca genii universale, de felul celor ale Renaşterii, care îşi lasă amprenta asupra unor domenii ale creaţiei intelectuale socotite nu numai drept diferite, dar şi, în multe privinţe, drept separate. Ceea ce pare să-l singularizeze pe Leibniz nu este atât întinderea şi varietatea preocupărilor sale, cât comunicarea dintre ele, întrepătrunderea lor, ceea ce le uneşte drept răsfrângeri şi proiecţii în planur: diferite ale unuia şi aceluiaşi nucleu ideatic. Nu există, probabil, un autor modern în a cărui gândire şi operă ştiinţa, metafizica şi teologia să fie atât de strâns împletite, luminându-se una pe alta şi oferindu-şi sprijin una alteia[2].

Profilul distinct al personalităţii intelectuale a lui Leibniz apare cu cea mai mare claritate pe fundalul contrastant pe care îl oferă opera unor titani ai gândirii secolului cum au fost Descartes şi Newton. Aceştia insistau, bunăoară, asupra necesităţii de a distinge cât mai net explicaţia prin cauze şi explicaţia prin scopuri, într-un sens mai general, ştiinţa naturii şi teologia. Leibniz, în schimb, îşi exprima insatisfacţia faţă de explicaţia dată de Newton mişcării corpurilor prin gravitaţie, remarcând că gravitaţia însăşi este lăsată fără explicaţie. Pentru el nu exista o graniţă de netrecut între ştiinţa naturii, pe de o parte, metafizică şi teologie, pe de altă parte. Leibniz credea că explicaţia fizică se prelungeşte în cea metafizică, că lanţul explicaţilor îşi poate găsi încheierea doar într-un temei absolut, într-un temei al tuturor temeiurilor dincolo de care nu se mai poate regresa. Acest temei, raţiunea suverană sau intelectul divin, este transfigurarea metafizică a înţelegerii religioase tradiţionale a înţelepciunii şi voinţei Fiinţei supreme. A susţine însă că explicaţia ştiinţifică a fenomenelor se prelungeşte în mod firesc în explicaţia prin „principiile arhitectonice", principii ale structurării universului ca întreg, echivalează cu afirmarea universalităţii explicaţiei prin scopuri. Cercetările lui Leibniz asupra naturii au fost inspirate şi conduse de convingerea că există

o economie a universului natural în care se exprimă înțelepciunea și bunăvoința Creatorului. „Există întotdeauna – spunea el – un principiu de determinare în natură care trebuie gândit în termeni de maximum și de minimum, și anume, că un efect maxim va trebui să fie obținut cu o cheltuială minimă". În lumina acestor considerații, cercetarea fenomenelor naturii ni se înfățișează ca o activitate profund înrădăcinată în principiile metafizicii și ale teologiei naturale. „Cât privește simplitatea căilor lui Dumnezeu, ea are loc, propriu vorbind, în privința mijloacelor, așa cum, dimpotrivă, varietatea, bogăția sau abundența are loc în privința scopurilor și efectelor"[3]. Celui ce a înțeles că tot ce există exprimă o finalitate ultimă, realitatea și perfecțiunea universului îi vor apărea, în ciuda multor aparențe contrare, drept inseparabile. Tendința celor ce pot fi doar gândite de a căpăta realitate – socotea Leibniz – crește direct proporțional cu gradul lor de perfecțiune. Tocmai acesta pare să fi fost sensul profund al ideii leibniziene, de atâtea ori răstălmăcite sau prost înțelese, că lumea în care trăim este cea mai bună dintre lumile posibile.

Leibniz împărtășea cu mari metafizicieni raționaliști ai epocii, în primul rând cu Spinoza, o încredere profundă în puterile rațiunii omenești de a pătrunde până la ultimele temeiuri ale existenței. Înzestrarea omului cu asemenea puteri îi apărea ca cea mai înaltă expresie a bunăvoinței Creatorului. Toate străduințele intelectuale ale lui Leibniz au fost susținute de această credință, o credință care nu va putea primi o întemeiere rațională care să fie sustrasă stigmatului circularității. Cu adâncul său respect față de tradiția religioasă, Leibniz nu tăgăduia, desigur, că oricât de sus s-ar ridica rațiunea omenească, ea rămâne, finită, limitată. El credea, totuși, că, în elanurile și zborurile ei cele mai înalte, s-ar putea apropia de rațiunea infinită, divină. În acest sens, filosoful va considera intelectul omenesc drept o răsfrângere a intelectului divin, a rațiunii supreme. Un apreciat comentator al operei lui Leibniz afirmă că pentru el rațiunea divină și cea omenească ar fi fost „structural identice". Gradual, ele ar fi infinit diferite, în principiu însă nu[4]. Asemenea formulări semnalează dificultățile pe care va trebui să le înfrunte un gânditor care recunoaște, pe de o parte, abisul care desparte ființele create de Creator, relativul de absolut, și crede, totodată, că o ființă creată ar putea cunoaște absolutul și articula o asemenea cunoaștere într-un sistem metafizic. Cunoașterea metafizică este pentru Leibniz cunoașterea absolutului, și, în acest sens, o cunoaștere absolută. Cum poate fi conciliată afirmarea posibilității unei asemenea cunoașteri cu postulatul că accesul la cunoașterea absolutului este refuzat ființelor create? Cu greu am putea asocia un înțeles clar afirmației că omul ar putea cunoaște „într-un anumit grad esența lui Dumnezeu". Pe de o parte, Leibniz subliniază că spiritul care plăsmuiește un sistem metafizic va putea avea o viziune asupra întregului doar din propria sa

perspectivă. Pe de altă parte, propriul său sistem metafizic pretinde să ne dezvăluie ordinea existenței dintr-o perspectivă privilegiată care nu poate să fie decât perspectiva intelectului divin, a monadei supreme. Schneiders ne propune să caracterizăm cunoașterea metafizică, așa cum o înțelegea Leibniz, drept „o cunoaștere parțial absolută"[5]. Este însă greu de văzut cum am putea gândi, fără a cădea în contradicții, o cunoaștere care să fie *absolută* și totodată *parțială*, o *identitate* structurală între ceea ce este finit și infinit, limitat și fără limite. Conceptul leibnizian al cunoașterii metafizice pare să implice, așadar, un balans între supoziții ireconciliabile. Este important să-l percepem pe Leibniz așa cum este, ca pe un gânditor în mintea căruia au putut coexista cunoștința finitudinii puterilor oricărei ființe omenești și o credință raționalistă în esență dogmatică, credința că „orice întrebare inteligibilă «de ce» are un răspuns adevărat și satisfăcător"[6]. Tocmai acea încredere necritică în puterile intelectului omenesc, care îl situează pe Leibniz într-o opoziție ireconciliabilă cu gânditorii de orientare empiristă a epocii sale face ca sistemul său să fie supus, mai târziu, cenzurii implacabile a criticismului kantian. Din acest punct de vedere Leibniz pare să fie mai apropiat de prietenii săi catolici și mai îndepărtat de spiritul protestantismului. Credința lui Leibniz în identitatea parțială a intelectului omenesc și divin va reînvia în străduințele idealismului german postkantian de a construi metafizica ca știință a absolutului. Iar recunoașterea eșecului acestor încercări îi va conduce pe gânditori de orientare istoristă, bunăoară pe Wilhelm Dilthey, la concluzia că sistemele metafizice nu constituie cunoaștere cu valoare obiectivă, impersonală, despre o realitate transcendentă, ci viziuni personale asupra lumii ca întreg, ceea ce ei au numit *Weltanschauungen*. Mai târziu, Lucian Blaga va încerca o întemeiere a imposibilității principiale a unei științe a absolutului elaborând teoria sa speculativă a cunoașterii în centrul căreia stă conceptul cenzurii transcendente.

PROFILUL SISTEMULUI

Înțeleasă ca știință a absolutului, metafizica se sprijină pe cel puțin două supoziții: prima este cea a existenței unei ordini inteligibile a întregului, o ordine ascunsă sub vălul aparențelor, a doua, cea a capacității minții omenești de a pătrunde această ordine. Ambele capătă o configurare ce poate fi socotită exemplară în gândirea lui Leibniz. Construcția lui metafizică se sprijin pe convingeri care sunt solidare cu cele ce susțin tradiția scolastică: lumea este creația unei ființe personale înzestrate cu o rațiune și o putere fără limite;

creație a unei rațiuni perfecte, lumea va oglindi perfecțiunea divină și, în acest sens, va fi inteligibilă; rațiunea divină se exprima în lume tocmai prin ordinea ei inteligibilă. Caracteristicile acestei ordini sunt *diversitatea, ierarhia, unitatea* și *armonia.* Lumea va avea, prin urmare, o structură arhitectonică. Lipsa de ordine și armonie în lume nu pot fi decât aparențe. Leibniz distinge în mod net realitatea metafizică de aparența fizică. Aparența (*Erscheinung* sau *Schein)* poate ascunde ordinea inteligibilă proprie ființei *(Sein).* Această ordine rămâne totuși temeiul aparenței. Ordinea inteligibilă este perfecțiune și, ca atare, reunirea celei mai mari varietăți cu cea mai deplină unitate și armonie. Ființa supremă este în același timp garantul inteligibilității lumii și al cognoscibilității ei. Căci în bunăvoința ei nesfârșită ea va fi înzestrat creația ei cea mai înaltă cu un intelect capabil să pătrundă ordinea inteligibilă, o ordine ce stă, cum scrie Leibniz, „dincolo de simțuri și de materie" (*jenseits der Sinne und der Materie)*[7].

Structura ierarhică a existenței se va oglindi într-o structură ierarhică a cunoașterii raționale. Există adevăruri prime, primitive și adevăruri derivate. Știința este un sistem arhitectonic ce oglindește arhitectura existenței, baza și, totodată, nucleul științei în întregul ei îl constituie sistemul cunoașterii metafizice. Că orice știință demnă de acest nume va avea o structură riguros sistematică este pentru Leibniz o consecință ce rezultă din ceea ce el numește *reguli ale acțiunii divine:* „Efecte numeroase și variate sunt produse prin principii simple"; „Dumnezeu nu face nimic afară din ordine".

De îndată ce asemenea supoziții vor fi acceptate drept postulate ale gândirii, posibilitatea principială de a construi un sistem metafizic apt să dezvăluie arhitectura lumii va deveni neîndoielnică. Cum va putea fi însă întemeiată pretenția unei anumite construcții a minții omenești de a reprezenta înfăptuirea unui obiectiv atât de temerar? Răspunsul lui Leibniz a fost că singura garanție în acest sens o constituie capacitatea sistemului de a explica într-un mod pe deplin satisfăcător toate adevărurile pe care avem temeiul să le socotim bine asigurate. Într-o lucrare scrisă în anul 1795, o lucrare în care își propune o expunere succintă a liniilor mari ale sistemului său, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps,* Leibniz va caracteriza propria sa teorie a armoniei prestabilite dintre suflet și corp drept o „ipoteză" pentru a amenda apoi această *caracterizare* în termenii următori: „Pe lângă toate aceste avantaje, care fac această ipoteză recomandabilă, se spune că ea este mai mult decât o ipoteză, întrucât explicarea lucrurilor într-un mod inteligibil nu pare posibilă pe altă cale și întrucât mai multe dificultăți mari, care au dat până acum de lucru minților cugetătoare, par să dispară de la sine atunci când o

înțelegem bine"[8]. Leibniz a putut crede că lunga sa călătorie în căutarea principiilor existente ar fi luat sfârșit într-un port sigur. El nu a ezitat să afirme într-o scrisoare către Abatele Arnauld că a reușit să descopere principiile pe care se întemeiază orice propoziție care este adevărată: „cât despre metafizică, eu pretind să aduc într-însa demonstrații geometrice, care să nu presupună aproape decât două adevăruri primitive, anume, în primul rând, principiul contradicției, căci altfel, dacă două contradictorii sunt adevărate în același timp, orice raționament devine inutil; și, în al doilea rând, aceea că nimic nu este fără temei rațional, sau că orice adevăr își are proba sa a priori, scoasă din noțiunea termenilor, deși nu este întotdeauna în puterea noastră să ajungem la această analiză."[9] Cu greu s-ar putea închipui ceva mai reprezentativ pentru ambițiile acelor gânditori care au fost convinși că descoperirea liniilor mari ale planului Creatorului este o țintă care ar putea fi atinsă. Nu este de mirare că Hegel a calificat sistemul lui Leibniz drept o „romanță metafizică", iar B. Russell l-a comparat cu „o poveste feerică fantastică".

Care va fi poziția autorului unui sistem cu asemenea pretenții față de gândirea trecutului? Este de presupus că el va fi înclinat să considere propriul său sistem drept sinteză supremă care încoronează străduințele celor mai pătrunzătoare minți ce s-au dedicat cunoașterii adevărului, reținând și înglobând cel puțin unele dintre concluziile la care au ajuns acestea. Spre deosebire de Descartes, care anunța în mod programatic un nou început, propunându-și să reconstruiască de la temelii edificiul cunoașterii, Leibniz vedea propriul său sistem drept o încununare a gândirii trecutului. În primul capitol al primei cărți a *Noilor eseuri*, întâlnim exprimări semnificative și lipsite de echivoc în această privință: „Acest sistem pare să-l unească pe Platon cu Democrit, pe Aristotel cu Descartes, scolasticii cu modernii, teologia cu rațiunea. Pare să ia ceea ce este mai bun de pretutindeni, iar după aceea merge mai departe decât s-a mers până acum". Din punctul cel mai înalt pe care credea că l-a atins gândirea metafizică prin sistemul său, Leibniz socotea că va putea să facă dreptate lui Platon, lui Aristotel, lui Democrit sau lui Descartes, sau chiar și scepticilor. Ca și Hegel mai târziu, el crede că fapta supremă în domeniul gândirii pure este o sinteză care pune în evidență conținutul de adevăr al tuturor marilor construcții metafizice ale trecutului. Până și unele din formulările lui Leibniz seamănă cu cele ale lui Hegel. Spre sfârșitul vieții, în 10 ianuarie 1914, Leibniz îi scria lui Remond că „majoritatea sistemelor metafizice au dreptate în cea mai mare parte a ceea ce afirmă, dar nu atât de mult în ceea ce neagă". Hegel va spune că sistemele filosofilor sunt adesea adevărate prin ceea ce afirmă sau neagă în mod relativ și false prin ceea ce afirmă și neagă în mod absolut.

ARHITECTURA LUMII

Dacă ne putem face o imagine relativ clară cu privire la ceea ce gândea Leibniz despre obiectivele unei construcții metafizice, nu același lucru s-ar putea spune cu privire la sistemul de gândire pe care îl propune. Cei care au urmărit să-l reconstruiască în linii mari și în detalii s-au confruntat cu multe dificultăți. Există mai multe împrejurări care le-au îngreunat munca. Mai întâi, vederile filosofului au cunoscut de-a lungul timpului nu puține schimbări. În scrierile de după 1690, inclusiv în *Noile eseuri*, Leibniz își avertizează în mod repetat cititorii în această privință. Apoi, în nici una dintre aceste scrieri, nici în *Noile eseuri*, nici în *Monadologie*, nu găsim o expunere sistematică și completă a sistemului. Leibniz preferă de cele mai multe ori să formuleze punctul său de vedere asupra unui subiect sau a altuia prin raportare la ideile altor filosofi, cum ar fi Descartes, Spinoza sau Locke. În sfârșit, editarea scrierilor lui Leibniz nu este nici până astăzi încheiată.

De ce nu găsim în scrierile lui Leibniz o versiune cât de cât definitivă a sistemului său? Poate că tocmai contactele și schimburile de idei atât de intense pe care le-a întreținut el cu mulți dintre învățații timpului său, într-o corespondență de o întindere fără egal, au stimulat mereu noi reflecții care au condus la continue revizuiri și dezvoltări. Nu va trebui să ne mire că un gânditor atât de deschis discuției și confruntării ideilor cum a fost Leibniz, atât de sociabil din punct de vedere intelectual, nu a putut atinge în elaborarea vederilor sale o stabilitate și un nivel de elaborare comparabil cu cele caracteristice unor autori cum au fost Spinoza sau Kant, care au tors în solitudine din caierul unor experiențe și cunoștințe bine sedimentate firele țesăturii propriului lor sistem.

Totuși, după 1690, construcția metafizică a lui Leibniz va căpăta, dacă nu o elaborare finală și o expunere definitivă, atunci cel puțin o anumită stabilitate. Ea va constitui și fundalul pe care sunt scrise *Noile eseuri*. Autorul se sprijină adesea în considerațiile sale pe teze și argumente presupuse a fi cunoscute cititorului, la care se referă doar în treacăt. O explicație a acestui fel de a scrie o constituie, evident, și faptul că Leibniz a fost preocupat să se facă înțeles doar de un mic număr de oameni avizați[10]. Iată de ce cititorul de astăzi al *Noilor eseuri* nu va putea înainta cu succes atâta timp cât îi va lipsi o reprezentare de ansamblu, cât de schematică, asupra articulațiilor de bază ale sistemului.

Ca și alte sisteme de metafizică raționalistă, ale timpului, sistemul lui Leibniz se sprijină pe distincția dintre existența absolută, perfectă, necondiționată și existența relativă, nedesăvârșită, condiționată, pe distincția

dintre Dumnezeu şi lume. Lumea este o existenţă contingentă care îşi are temeiul într-o existenţă necondiţionată, absolută. Aceasta din urmă este concepută de Leibniz drept temei a tot ceea ce există şi, totodată, ca subiect, ca spirit caracterizat prin conştiinţa de sine. Leibniz îi atribuie intelect, voinţă şi putere. Intelectul divin concepe lumea, voinţa se supune intelectului, iar puterea dă realitate concepţiei. În spiritul lui Dumnezeu sunt gândite toate posibilităţile. Spiritul absolut conţine în sine adevărurile de raţiune sau eterne de care se ocupă logica şi matematica. Lumea creată de Dumnezeu nu este singura posibilă şi, în acest sens, ea este contingentă. Contingenţa este o posibilitate realizată. Derivarea existenţei contingente din existenţa necesară, perfectă va reprezenta o explicaţie raţională a creaţiei. Şi deoarece Creatorul este nesfârşit de bun, lumea creată va trebui să fie cea mai bună dintre lumile posibile. Ea nu va fi însă una perfectă. Căci afirmarea perfecţiunii lumii ar echivala cu ştergerea deosebirii dintre Dumnezeu şi lume.

În creaţie, Dumnezeu s-a condus după principiul ordinii şi armoniei, ca principiu al binelui. Creaţie a unei raţiuni perfecte, lumea este inteligibilă. Aceasta înseamnă că orice lipsă de armonie şi de ordine în lume va fi doar o aparenţă. Lumea nu are goluri şi nu cunoaşte salturi. Intenţia sistematică ce inspiră gândirea lui Leibniz se afirmă cu deosebire în încercarea sa de a întemeia toate enunţurile despre existenţă pe baza a două principii: principiul contradicţiei şi principiul raţiunii suficiente. Principiul contradicţiei se aplică atât existenţei posibile cât şi celei reale, principiul raţiunii suficiente numai realului. Prin amândouă se exprimă perfecţiunea Fiinţei Supreme. Raţiunea suficientă în raport cu existenţa contingentă este principiul a ceea ce este mai bun. Se poate spune că principiul contradicţiei este un principiu logic, în timp ce principiul a ceea ce este mai bun este unul teist. Criteriul care distinge o existenţă necesară de una contingentă este criteriul logic al contradicţiei. Spre deosebire de contrariul unei existenţe necesare, contrariul unei existenţe contingente este posibil.

Lumea se compune din elemente simple, indestructibile, de natură ideală, imaterială. În forma matură, mai târzie, a metafizicii lui Leibniz acestea vor fi desemnate prin termenul *monadă*. Monadele sunt substanţe. Leibniz afirmă că ele sunt singurele existenţe contingente „pe deplin reale", în opoziţie cu fenomenele materiale. Căci dacă tot ce este material are întindere, urmează că nu pot exista substanţe materiale. Tot ceea ce este întins este şi divizibil. Substanţele trebuie să fie însă înzestrate cu unitate, adică să fie indivizibile.

Monadele se disting de tot ceea ce este material, corporal, nesubstanţial prin spontaneitate, prin activitate, prin calitatea lor de a fi centre de forţă. Forţa este pentru Leibniz cauza acţiunii. În acest sens, monadele sunt forţe.

Spre deosebire de forță, întindere sau forma spațială nu constituie atribute ale monadelor, ci doar un produs al activității lor. Lumea constă din monade, iar toate celelalte lucruri sunt doar manifestări ale acestora. Orice monedă are o deplină are o deplină spontaneitate, o spontaneitate ce devine libertate la monadele superioare. Monadele nu comunică și nu interacționează, ele „nu au ferestre". Ca realități absolut simple, ca substanțe, monadele nu pot apărea „în mod natural" deoarece nu pot fi constituite prin compoziție. Ele au fost create și pot fi, prin urmare, și anihilate de către Creator.

Monadele sunt realități asemănătoare sufletelor. Ele au însușiri cognitive și afective, percepții și dorințe. Percepțiile monadelor sunt reprezentări despre ceea ce le este exterior, iar dorințele sunt impulsuri sau tendințe. Schimbările pe care le pot suferi monadele sunt *acțiuni* prin care ele trec de la o stare mai puțin perfectă la una mai perfectă sau *pasiuni* care reprezintă schimbări în sensul opus. Pasiunile monadelor sunt legate de percepțiile lor confuze, iar acțiunile de caracterul distinct al acestor percepții. Starea unei monade este caracterizată de relația dintre percepțiile ei distincte și cele confuze: Monada *acționează* dacă percepțiile ei devin mai clare, mai distincte și *suferă* dacă ele devin mai confuze. Claritatea și confuzia devin astfel criteriul de ierarhizare, inclusiv criteriu al moralității. Căci acțiunile virtuoase vor fi legate de percepții clare ale monadelor, iar cele vicioase de confuzia percepțiilor acestora. Spontaneitatea monadelor exprimă impusul spre mai bine, acțiunea cauzei finale drept principiu al schimbării în direcția aceea ce este optim. Percepțiile confuze, precum și pasiunile legate de ele reprezintă, dimpotrivă, rezistența față de acțiunea cauzei finale. Explicarea rezistenței monadei la schimbarea spre bine constă în aprehensiunea ei limitată a binelui, consecință a percepțiilor ei confuze. Acestea sunt teze ale metafizicii leibniziene care sugerează că adevărul și binele sunt de nedespărțit. Spiritul ei raționalist își găsește cea mai deplină expresie tocmai în această afirmare a sintezei cunoașterii raționale și a moralității[1].

Monadele sunt asemănătoare sufletelor prin asemenea caracteristici ca unitatea, activitatea și percepția. Dacă orice entitate care posedă percepții și dorințe va fi numită *suflet,* atunci acest cuvânt va putea fi aplicat fără deosebire tuturor monadelor. Pe treptele cele mai de jos ale sistemului ierarhic care este lumea stau monadele caracterizate prin percepțiile cele mai confuze. Viața lor mintală este comparată de Leibniz cu cea a oamenilor în stare de leșin sau care se află într-un somn adânc, fără vise. Pe o treaptă mai înaltă stau sufletele, mai întâi sufletele animalelor care au senzații și memorie. Pe treapta cea mai înaltă a ierarhiei monadelor create se situează sufletele înzestrate cu rațiune și conștiință de sine pe care Leibniz le numește *spirite.* Spre deosebire de sufletele animalelor, acestea pot cunoaște adevăruri necesare,

eterne. Ierarhia substanțelor, ierarhia metafizică, conduce, așadar, de la monade care dorm la spiritele ce posedă *apercepție*, adică percepție despre sine și conștiință de sine, precum și capacitatea de a acționa ascultând de rațiune, prin urmare, în mod liber. Fiecare monadă este o individualitate. Concordanța dintre monadele care nu comunică între ele și nu interacționează este asigurată de rațiune supremă. Percepțiile fiecărei monade sunt sistematic corelate cu cele ale celorlalte monade astfel încât în lume există armonie. Lumea este pluralitate și, totodată, unitate, iar metafizica lui Leibniz va putea fi caracterizată drept una pluralistă și, totodată, monistă.

Lumea fizică, lumea corpurilor care au întindere, este pentru Leibniz lumea *fenomenelor*. Fenomenele au și ele o anumită realitate, dar nu sunt „pe deplin reale", așa cum sunt monadele. Realitatea lor în raport cu cea a substanțelor, a monadelor, va fi comparată de Leibniz cu realitatea pe care o are curcubeul în raport cu razele de lumină și picăturile de apă din atmosferă[12]. Caracterizarea corpurilor întinse drept *fenomene*, constituie una din acele note distinctive ce conferă sistemului metafizic al lui Leibniz o pregnantă originalitate. La Descartes, întinderea este o substanță, pe același plan cu gândirea, iar la Spinoza, ea este un atribut al divinității, al absolutului, alături de gândire. Pentru Leibniz, dimpotrivă, spațiul, timpul, întinderea și mișcarea nu sunt lucruri, ci moduri de a le privi (*modi considerandi*)[13]. Existența lor, ca și a corpurilor materiale, va trebui explicată prin raportare la substanțe, singurele care au *realitate* în sensul metafizic al termenului. Câteva explicații par să fie absolut necesare pentru a înțelege cât de cât ceea ce are în vedere filosoful.

O monadă domină alte monade. Ultimele constituie ceea ce Leibniz numește corpul organic al primei, organismul ei. Nici o monadă creată nu este lipsită de un corp organic. Spațiul și timpul nu sunt nimic altceva decât sisteme de relații. Aceste relații există numai în măsura în care fiecare monadă posedă corpul ei organic. Corpurile materiale sunt „agregate" de monade, nu în sensul că ele sunt constituite din monade, ci în sensul că sunt *fenomene* care își au temeiul în monade. Clarificarea relației dintre substanțe (monade) și fenomene nu trece însă în scrierile lui Leibniz dincolo de analogii cum este cea dintre fenomene atmosferice (curcubee, meteori) și factorii reali care le generează. În spiritul acestor analogii, corpurile materiale ar putea fi caracterizate drept aparențe create de substanțe, de monade. În calitate de fenomene, ele pot exista doar în măsura în care o pluralitate va fi percepută ca formând o unitate, un corp organic. În acest sens, întinderea, spațiul sau timpul sunt *entia rationis*. Ele pot exista numai în măsura în care sunt percepute sau gândite. „ca «fenomene are au bune temeiuri», agregatele au un fundament în anumite existențe individuale (substanțele – n.n. M.F.) care

împreună determină existența unui singur compus care există atâta timp cât ele sunt percepute ca stând în anumite relații unele în raport cu celelalte"[14]. Realitatea corpurilor materiale constă, prin urmare, în armonia ce există între percepțiile monadelor, armonie care își are fundamentul în monada supremă, în Dumnezeu. Deosebirea dintre percepțiile monadelor asupra relațiilor dintre ele și percepția lui Dumnezeu este cea dintre proiecții și ceea ce este invariabil în trecerea de la o proiecție la alta. În sfârșit, corespondența constată empiric între evenimente materiale care au loc în corp și evenimente resimțite introspectiv, ceea ce Leibniz numește „uniunea care există între suflet și corp", constituie expresia unei armonii prestabilite. S-a spus pe bună dreptate că Leibniz distinge și, totodată, corelează[15]. Corespondențele și concordanțele existente în lume sunt expresii ale unei armonii care își are temeiul în Ființa supremă. Armonia este, în acest sens, o armonie prestabilită. Lumea ne este înfățișată ca un întreg caracterizat prin diversitate, ierarhie, ordine, unitate și armonie. Hegel nu a exagerat calificând sistemul lui Leibniz drept „o romanță metafizică".

O asemenea construcție grandioasă, fruct al unei imaginații excepționale, nu va fi, desigur, lipsită de tensiuni. Lucrul este firesc dacă ne gândim că ea trebuie să satisfacă cel puțin trei genuri de condiții, care reprezintă tot atâtea constrângeri. Mai întâi, condiția acordului cu o mare varietate de experiențe și fapte controlabile, în al doilea rând cea a acordului cu adevărurile revelate ale credinței și, în al treilea rând, condiția consistenței interne. De regulă, sistemele teoretice care încearcă să dea satisfacție unor constrângeri exterioare ce pot acționa în mod divergent o vor face pe seama consistenței lor interne. Este și cazul sistemului lui Leibniz. Printre contradicțiile sale interne, semnalate și discutate de comentatori și exegeți, voi aminti doar una. Este vorba de contradicția pe care o generează celebrul său principiu al continuității potrivit căruia toate diferențele ce există în lume sunt doar graduale. Leibniz credea că a demonstrat valabilitatea generală a principiului arătând că există spontaneitate, dinamism în ceea ce pare să fie inert și pasiv, că există mișcare în ceea ce pare în repaos, că există viață în ceea ce pare lipsit de viață. Iată însă că distincția fundamentală pe care o face filosoful în imperiul monadelor create, distincția între sufletele animalelor și spirite înzestrate cu un intelect caracterizat drept o răsfrângere a intelectului divin, un intelect capabil să cunoască adevăruri eterne, este în mod clar o distincție de natură, și nu una de grad. Iar dacă proprietatea distinctivă a unei prezumtive cunoașteri a absolutului va fi depășirea tuturor contradicțiilor, atunci sistemul de gândire al lui Leibniz, în rând cu alte sisteme de metafizică raționalistă, pare să probeze că acest țel nu poate să fie atins.

NOILE ESEURI: GENEZĂ ŞI TRĂSĂTURI CARACTERISTICE

Noile eseuri asupra intelectului omenesc sunt o lucrare de maturitate, dacă nu de bătrâneţe a filosofului. Până şi titlul îl poate induce în eroare pe cititorul neprevenit. De ce *Noi eseuri?* Să fi publicat, oare, Leibniz, alte *Eseuri asupra intelectului omenesc?*

Spre deosebire, bunăoară, de scrierile lui Kant, filosoful a cărui operă va marca cel mai puternic secolul la începutul căruia se stinge din viaţă Leibniz, scrieri ce constituie tot atâtea trepte în elaborarea sistematică şi completă a unui sistem de gândire, cele mai multe din operele lui Leibniz sunt producţii ocazionale. Astfel, *Essai de Theodicée,* o scriere tipărită în 1710, a luat naştere pornind de la corespondenţa filosofului cu regina Sofia a Prusiei asupra răului şi păcatului, iar *Monadologia,* publicată patru ani mai târziu, este o schiţă a sistemului scrisă pentru prinţul Eugen de Savoia. *Noile eseuri,* cea mai întinsă lucrare a lui Leibniz, nu ar fi fost, desigur scrisă, dacă Leibniz nu ar fi citit voluminoasa carte în două volume a lui John Locke *An Essay concerning Human Understanding,* publicată în 1690.

Leibniz a citit lucrarea celebrului său contemporan în original, la puţin timp după apariţia ei[16]. Exemplarul aflat în posesia lui conţine numeroase sublinieri, semne şi note scrise pe marginea paginilor. Curând Leibniz a scris câteva comentarii, unele apreciative, altele critice, pe care intenţiona să le transmită lui Locke. Unele dintre ele au ajuns la cunoştinţa lui Locke care a reacţionat oarecum iritat, scriindu-i lui William Molyneux, în aprilie 1697, că spiritele mari au şi ele îngustimi. Scrisoarea a fost publicată în 1708, după moartea lui Locke. Referindu-se la această scrisoare, Leibniz notează într-o epistolă către Nicolas de Remond, primul sfetnic al Ducelui de Orleans, în martie 1714: „Nu mă surprinde (observaţia): ne deosebim foarte mult în principii"[17].

Leibniz a admis că nivelul său de cunoaştere al limbii engleze era nesatisfăcător. Apariţia traducerii franceze a cărţi lui Locke, o traducere publicată de către Pierre Coste, în 1700, a uşurat accesul său la textul lui Locke. Traducerea lui Coste conţine greşeli: uneori traducătorul îşi lua libertăţi prea mari, îndepărtându-se de original. Se poate constata că în asemenea cazuri Leibniz redă consideraţiile lui Locke urmându-l pe Coste. Se apreciază, totuşi, că insuficienţele traducerii lui Coste nu l-au împiedicat pe Leibniz să dobândească o înţelegere în linii mari corectă a vederilor lui Locke. În 1703, când se apropia de şaizeci de ani, Leibniz a început să scrie, în franceză, acele comentarii la cartea lui Locke care vor forma substanţa *Noilor eseuri.* În prima sa redactare manuscrisul pare să fi fost încheiat deja în mai 1704. Date fiind proporţiile acestui manuscris şi unele întreruperi ale muncii de redactare

se poate presupune că textul a fost scris în grabă. Între mai şi august 1704, Leibniz a făcut unele modificări şi a dat scrierii sale forma dialogului. Unul din cele două personaje prezintă ideile lui Locke în timp ce celălalt, prin care vorbeşte autorul, le supune unui examen critic. Numele alese de Leibniz, Philalèthe şi Théophile, îşi propun să evoce *supremaţia raţiunii* şi, respectiv, *iubirea absolutului*. Franceza nefiind prima sa limbă, Leibniz a solicitat ajutor pentru îmbunătăţiri stilistice din partea mai multor persoane. Manuscrisul era gata în noiembrie 1704 când Locke a încetat din viaţă. În ianuarie 1705 Leibniz mai solicita încă îmbunătăţiri stilistice din partea unui corector, ceea ce arată că el intenţiona să publice lucrarea. Cu trecerea timpului, filosoful a renunţat însă la această intenţie şi nu s-a mai ocupat de manuscris. *Noile eseuri* au fost publicate pentru prima dată abia în anul 1765, împreună cu câteva alte manuscrise rămase de la Leibniz, de către R. E. Raspe.

De ce nu a publicat Leibniz, până la urmă, acest text? Filosoful s-a gândit, probabil, că nu este *fair* să polemizeze, în această formă, cu un autor care nu-i mai putea răspunde. În corespondenţa sa, Leibniz şi-a exprimat temerea că dacă ar publica manuscrisul ar putea fi acuzat de lipsă de eleganţă şi chiar de laşitate. Binecunoscutul istoric al filosofiei, germanul Wilhelm Windelband, atrăgea atenţia asupra faptului că tocmai după moartea lui Locke disputa de prioritate cu Newton în ceea ce priveşte calculul infinitezimal a cunoscut o mare intensitate. În mod firesc, Leibniz nu a dorit să publice o carte care supunea criticii ideile unui alt cunoscut autor englez[18]. Decizia nepublicării pare să se datoreze şi unei raţiuni nobile care a susţinut redactarea manuscrisului. Într-o scrisoare din iulie 1705 către corespondenta lui londoneză Lady Masham, Leibniz menţionează că principala ţintă a comentariilor sale critice a fost cunoaşterea reacţiilor lui Locke. Leibniz a sperat, aşadar, că publicarea *Noilor eseuri* îi va oferi prilejul de a intra în discuţie cu unul dintre contemporanii săi pentru care avea o înaltă apreciere. Diferitele pasaje ale scrierii susţin această presupunere. Chiar la începutul *Cuvântului înainte*. Leibniz observă că a nu împărtăşi opinii ale unui autor nu înseamnă a-i contesta meritele şi că a le critica înseamnă a ajuta ca autoritatea să nu prevaleze asupra raţiunii. Mai încolo, el observă că este de aşteptat ca o discuţie între oameni instruiţi, interesaţi în cunoaşterea adevărului şi capabili în cel mai înalt grad să facă uz de propria lor raţiune să conducă la o apropiere a punctelor de vedere. Evident, Leibniz spera să obţină clarificări importante printr-o discuţie cu Locke.

De ce a ales Leibniz forma dialogului pentru aceste confruntare a propriilor sale vederi cu tezele metafizice şi epistemologice ale lui Locke? El a socotit, probabil, că *Eseul* lui Locke reprezintă forma cea mai elaborată, mai dezvoltată şi mai bine argumentată a unui sistem metafizic şi epistemologic

diferit şi, din mult puncte de vedere, opus propriului său sistem şi că ar putea oferi, prin urmare, cel mai potrivit fundal contrastant pentru expunerea celui din urmă. Leibniz ar fi putut crede că îşi va putea argumenta cât mai convingător punctele sale de vedere răspunzând obiecţiilor care au fost sau ar putea fi formulate la adresa lor pe baza celor susţinute în cartea lui Locke.

Scrierea lui Leibniz nu ilustrează însă virtuţile genului. Autorul nu reuşeşte să imagineze o controversă autentică, una purtată între interlocutori înzestraţi cu puteri intelectuale comparabile care ar putea învăţa ceva unul de la celălalt. Cititorul nu va avea nici un moment impresia că dobândeşte o mai bună înţelegere a lucrurilor din confruntarea punctelor de vedere susţinute de cele două personale ale dialogului. Căci personajul care prezintă şi apără vederile lui Locke este aproape tot timpul corectat şi învăţat de către oponentul său, aşa cum este corectat şi învăţat un începător, şi nu un partener egal. Nu o dată, Locke nu este tratat în acel spirit de loialitate şi eleganţă care dă tonul în aprecieri generale ale meritelor, ideilor şi argumentelor sale. Prea multe din consideraţiile lui Philalète nu sunt cele ale unui adversar demn de a fi luat în serios. Ele oferă mai degrabă puncte de inserţie pentru desfăşurări suverane ale interlocutorului său, cel prin care vorbeşte autorul dialogului.

Noile eseuri ocupă un loc important printre scrierile lui Leibniz. În nici o altă scriere, Leibniz nu a discutat atât de detaliat ideile unui alt gânditor important. Scrierea nu oferă o prezentare sistematică a sistemului metafizic ce stă în centrul filosofiei lui Leibniz. Comentariile critice asupra vederilor lui Locke, precum şi consideraţiile lui Leibniz asupra a numeroase teme discutate în cartea filosofului englez se raportează însă adesea la axiomele acestui sistem şi se sprijină în mod permanent pe ele. Particularitatea eminentă a lucrării o constituie utilizarea *Eseului* lui Locke ca o sursă de idei şi argumente care îi oferă lui Leibniz cadrul potrivit pentru o prezentare amplă a implicaţiilor şi consecinţelor epistemologice ale sistemului său metafizic. W. Windelband nu va ezita să afirme că *Noile eseuri* reprezintă „opera cea mai matură şi mai importantă a lui Leibniz"[19]. O asemenea apreciere poate fi contestată. Dacă recunoaştem că nucleul gândirii lui Leibniz îl constituie sistemul său metafizic, atunci va trebui să fim de acord că unele lucrări de proporţii incomparabil mai modeste, cum sunt *Nou sistem, Principii ale naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune* sau *Monadologia*, lucrări care îi schiţează marile contururi, ne oferă cheia pentru o bună înţelegere a *Noilor eseuri*. În plus, această scriere este lipsită de concizia caracteristică lucrărilor amintite mai sus. Diversităţii de teme teologice, metafizice, epistemologice şi morale dezbătute în *Noile eseuri* li se asociază lungi digresiuni asupra unei mari varietăţi de subiecte, multe dintre ele ilustrând interese şi preocupări pe care Leibniz le-a cultivat în diferite perioade ale vieţii sale.

METAFIZICĂ ŞI EPISTEMOLOGIE

Urmându-l pe Locke, Leibniz se va apleca cu precădere asupra cunoaşterii omeneşti. Chiar şi numai titlurile celor patru cărţi ale *Noilor eseuri*, şi anume *Despre noţiuni înnăscute*, *Despre idei*, *Despre cuvinte* şi *Despre cunoaştere* sunt semnificative în această privinţă. Nu se poate însă sublinia îndeajuns că cercetarea cunoaşterii ocupă, totuşi, în gândirea lui Leibniz o poziţie oarecum periferică şi în orice caz subordonată. Abordarea leibniziană a problematicii cunoaşterii omeneşti este lipsită în mod evident de acea radicalitate pe care o întâlnim deja în *Meditaţiile* lui Descartes şi cu atât mai mult la gânditori cu orientare critică de mai târziu, cum au fost David Hume şi Immanuel Kant. Leibniz nu întreprinde un adevărat examen critic al întinderii şi puterilor intelectului omenesc, ci va dezvolta consideraţii epistemologice într-un cadru fixat prin supoziţii adoptate dogmatic cu privire la cunoaşterea pură accesibilă spiritelor, monadelor create, o cunoaştere care va fi raportată tot timpul la cunoaşterea absolută, proprie monadei supreme, precum şi la învăţarea din experienţa comună animalelor şi omului. Iată de ce pe Leibniz l-au impresionat mai puţin chiar decât pe alţi metafizicieni de orientare raţionalistă a epocii provocările pe care le conţin argumentele sceptice. Certitudinea cunoaşterii – credea filosoful – ar fi pe deplin asigurată de caracterul indubitabil al adevărurilor prime ale raţiunii.

În *Noile eseuri* cercetarea cunoaşterii este abordată în termeni de activităţi şi conţinuturi mintale. Accentul cade pe cercetarea genezei cunoştinţelor, şi a nu a întemeierii lor. Atenţia autorului este îndreptată spre descrierea activităţilor minţii şi a produselor acestor activităţi şi mai puţin spre chestiuni de principiu, spre probleme de natură conceptuală. Este o constatare care nu trebuie să surprindă dacă ţinem seama de faptul că ideile şi temele în discuţie sunt cele ale *Eseului* lui Locke. (Titlurile celor patru cărţi ale lucrării lui Leibniz, ca şi titlurile capitolelor, fără excepţie sunt modelate după titlurile din cartea lui Locke şi reprezintă tot atâtea replici faţă de puncte de vedere susţinute de filosoful englez.) Abordarea lui Locke este una genetică, accentuat psihologică, iar Leibniz îl va urma şi în această privinţă. Dacă, pe de altă parte. cercetarea cunoaşterii este integrată viziunii generale a metafizicianului Leibniz, pare firesc ca ideile şi cunoştinţele să fie examinate ca produse ale activităţii spiritelor, adică a unor monade care se situează între monade inferioare şi monada supremă.

În *Eseul* lui Locke termenul *idee* este utilizat într-un sens vag şi extrem de cuprinzător. *Ideile* sunt conţinuturi mintale, senzaţii, percepţii, precum şi gânduri abstracte. Leibniz va distinge, dimpotrivă, *ideile*, ca entităţi ideale, de

percepţiile simţurilor, de imaginile concrete. Pe geometru, bunăoară, nu îl interesează imaginile liniilor şi cercurilor, imagini care sunt oscilante şi pot fi diferite de la un individ la altul, ci ideile geometrice ca relaţii obiective, relaţii ce rămân invariabile în trecerea de la unele imagini la altele. Distincţia dintre imagini senzoriale şi idei se corelează la Leibniz cu distincţia dintre reprezentări obscure şi reprezentări clare, o distincţie care, la rândul ei, nu este decât expresie a ordinii ierarhice a substanţelor. În sensul cunoscutelor alegorii platonice, ideile clare îi înalţă pe oameni în timp ce reprezentările confuze, obscure, îi coboară. A poseda diferite reprezentări, inclusiv idei, nu este acelaşi lucru cu a fi conştient de ele. Conştiinţa reprezentărilor care există în suflet este numită de către Leibniz *apercepţie*. Toate monadele au o infinitate de reprezentări, dar acestea se situează pe diferite trepte ale scării ierarhice a existenţei şi cunoaşterii între altele prin capacitatea lor de apercepţie. Ridicarea pe aceste trepte de la sufletele animalelor la spirite şi de la spiritele comune la geniile cele mai înalte va putea fi descrisă drept o sporire a numărului şi o creştere a acuităţii şi claritătii a percepţiilor. Asemenea distincţii dau contur opoziţiei dintre cunoaşterea întunecată sau obscură şi cunoaşterea clară. Prima este pentru Leibniz o cunoaştere *a posteriori*, subiectivă şi relativă, a doua una *a priori*, obiectivă şi absolută. Spiritele, spre deosebire de sufletele animalelor, au acces la cunoaşterea clară. Datorită caracterului ei finit, limitat şi failibil cunoaşterea raţională clară a celor mai pătrunzătoare spirite rămâne însă despărţită printr-o prăpastie de cunoaşterea monadei supreme.

Punctul de plecare şi de sprijin al teoriei leibniziene a adevărului îl constituie supoziţia că toate propoziţiile adevărate sunt judecăţi de predicaţie, judecăţi în care anumite atribute sunt afirmate sau negate despre un subiect. O propoziţie este adevărată dacă şi numai dacă predicatul care se afirmă despre subiect este inclus în sfera noţiunii subiectului. Monada supremă, spiritul divin, sesizează instantaneu toate atributele pe care le are fiecare subiect. Pentru intelectul divin întreaga cunoaştere despre un anumit subiect va fi cuprinsă, prin urmare, în noţiunea subiectului. Bunăoară, noţiunea individuală a unei persoane conţine tot ce i se va întâmpla vreodată acelei persoane[20]. Cunoaşterea supremă se desfăşoară, aşadar, ca un şir de explicitări. Pentru Dumnezeu toate propoziţiile adevărate vor fi adevăruri necesare. Adevăruri contingente există numai pentru oameni, pentru intelecte cu o capacitate de analiză limitată. Tocmai limitele capacităţilor intelectului omenesc de a stabili predicatele pe care le include un anumit subiect reprezintă sursa şi temeiul distincţiei dintre propoziţii adevărate în mod necesar şi în mod contingent. Căci în cazul propoziţiilor pe care intelectul omenesc le va recunoaşte drept adevăruri necesare includerea predicatului în subiect va putea fi pusă în

evidență printr-un număr finit de pași ai analizei. (Cazul limită îl constituie tautologiile, numite de Leibniz *propoziții identice;* aici relația de includere va putea fi constatată nemijlocit, fără analiză). Dimpotrivă, dacă existența unei relații de includere a predicatului în subiect nu va putea fi pusă în evidență de o rațiune finită, atunci adevărul propoziției nu va putea fi stabilit pe o cale pur rațională, ci numai prin raportare la fapte. Propozițiile adevărate în acest fel vor fi pentru oameni adevăruri de fapt și, în acest sens, adevăruri contingente.

Există la Leibniz și o altă explicație a distincției dintre adevăruri necesare și contingente, și anume prin raportare la principiul contradicției și la principiul rațiunii suficiente. Sunt necesare adevărurile care se întemeiază pe principiul contradicției și contingente cele care își au temeiul în principiul rațiunii suficiente. Primele sunt adevărate în toate lumile posibile, celelalte doar în lumea reală presupusă a fi cea mai bună din lumile posibile. „căci ceea ce este necesar este necesar în virtutea esenței sale, întrucât opusul său implică o contradicție; contingentul însă, care există, își datorește existența sa principiului binelui celui mai mare, care este *rațiunea suficientă* a lucrurilor"[21]. Temeiul adevărurilor de fapt, contingente, nu îl constituie logica, ci voința liberă a lui Dumnezeu. Tot ceea ce face Dumnezeu este lucrul cel mai bun. Omul judecă și acționează pornind de la ceea ce i se pare cel mai bun în anumite împrejurări, în timp ce Dumnezeu decide și lucrează pe temeiul a ceea ce este realmente bun. Adevărurile sunt necesare deoarece nu depind de decizii și acte ale unei voințe libere, ci de logică, logică care este deasupra oricărei voințe. legile naturii sunt adevăruri contingente. Prin ele se exprimă voința lui Dumnezeu care alege ceea ce este mai bun. Explicația legilor naturii, ca și a tuturor faptelor lumii, are drept verigă ultimă Ființa Supremă și voința ei liberă. Distincția dintre adevăruri eterne, de rațiune și adevăruri de fapt, dintre adevăruri necesare și adevăruri contingente, la prima vedere o distincție strict logică, este profund înrădăcinată în principiile metafizicii lui Leibniz.

Un cunoscut comentator al lui Leibniz s-a întrebat cum se corelează cele două explicații pe care le dă filosoful adevărurilor de fapt, contingente, cea în termenii analizei infinite și, respectiv, a voinței lui Dumnezeu. Răspunsul ar fi că o asemenea corelație poate fi stabilită pe baza principiului finalității, a principiului a ceea ce este mai bun, ca principiu suprem care guvernează lumea. Lumea cea mai bună va fi lumea care cuprinde o infinitate de substanțe și de atribute, lumea care este de o complexitate infinită. Dumnezeu, în bunătatea lui nesfârșită, a ales această lume. Or, într-o lume de o complexitate infinită numai o inteligență infinită va putea stabili toate propozițiile adevărate pe o cale pur logică, pe baza relației de includere a predicatului în subiect[22]. Pentru inteligențe finite, cu capacități de analiză

limitate, va exista o distincție între propoziții adevărate în virtutea logicii și propoziții adevărate în virtutea faptelor, între adevăruri care sunt necesare și contingente în acest sens. Este sensul în care adevărurile necesare vor fi numite mai târziu *analitice,* iar cele contingente *sintetice*[23].

Dihotomia adevăruri necesare (de rațiune) – adevăruri contingente (de fapt) întreține, la Leibniz, o relație semnificativă cu dihotomia adevăruri înnăscute – adevăruri dobândite prin experiență. O lectură atentă a *Cuvântului înainte* și a primei cărți a *Noilor eseuri,* întreprinsă cu grila logic-epistemologică contemporană, ne conduce la concluzii instructive. Raționamentul prin care Leibniz raportează adevărurile necesare, de rațiune, la adevărurile înnăscute și adevărurile contingente, de fapt, la adevărurile dobândite prin experiență, ar putea fi reconstituit în felul următor: există adevăruri necesare, care sunt propoziții adevărate în toate lumile posibile; asemenea adevăruri nu vor putea fi derivate din datele simțurilor deoarece acestea ne dau doar posibilitatea de a stabili că există o relație între un subiect și un anumit predicat într-un număr mai mic sau mai mare de cazuri, dar nu ne oferă nici un temei pentru a afirma că această relație are un caracter universal și necesar[24]; adevărurile necesare trebuie, prin urmare, să provină din alte surse; ele ar fi derivate din „adâncimile" minții noastre. Recunoașterea distincției dintre adevăruri necesare și adevăruri contingente devine astfel un argument în sprijinul tezei că ar exista idei sau noțiuni înnăscute, o teză care este centrală în prima carte a *Noilor eseuri.*

Se poate arăta, însă, că Leibniz pune în relație, în acești termeni, două probleme de natură diferită. Dacă există sau nu adevăruri necesare, absolut certe, adevăruri care nu pot fi derivate din informațiile despre fapte pe care ni le oferă simțurile, este o problemă de principiu, una prin excelență filosofică, în speță o problemă logico-epsitemologică. Este adevărat că în argumentarea existenței adevărurilor necesare la Leibniz intervine și un motiv teologic, metafizic – în adevărurile necesare, de rațiune se exprimă ceva divin, etern, imuabil – dar aceasta nu schimbă, totuși, natura problemei. Dimpotrivă, problema dacă sufletul omului este la naștere o *tabula rasa* sau conține în stare virtuală idei care se vor actualiza grație acțiunii declanșatoare a stimulărilor senzoriale este o problemă ce privește faptele. Controversa dintre cei ce susțin existența unor idei înnăscute și cei ce contestă existența unor asemenea idei privește natura și constituția facultății noastre de cunoaștere. Într-o asemenea controversă nu se poate decide doar pe baza unor considerații abstracte, pur conceptuale.

Invocarea de către Leibniz a distincției din adevăruri necesare și adevăruri contingente ca argument în favoarea existenței unor idei înnăscute este cu atât mai problematică cu cât pentru cititorul primei cărți a *Noilor*

eseuri este clar că unul din interlocutori apără iar celălalt respinge existența ideilor înnăscute prin considerații ce privesc natura lumii în care trăim, precum și a minții noastre, și nu prin argumente de principiu care sunt valabile în toate lumile posibile. Leibniz sugerează fără echivoc că diferendul dintre el și Locke în această temă își are originea și temeiul în vederi metafizice incompatibile. Concepția lui Locke asupra lumii este caracterizată drept apropiată celei a atomiștilor antici și a lui Gassendi și drept opusă celei a peripateticienilor și a cartezienilor. Iar argumentele lui Leibniz îndreptate împotriva caracterizării minții drept o *tabula rasa,* au un substrat metafizic evident. Spontaneitatea, activitatea – subliniază filosoful – este inerentă substanțelor. Nu există substanțe pur receptive, pasive. Ideea că mintea ar fi *tabula rasa* înaintea oricărei experiențe implică supoziția că sufletul nu ar fi înzestrat la naștere decât cu simple facultăți *(facultés nues).* Dar facultățile fără acte sunt simple ficțiuni. Facultăți ca simple puteri, adică fără acte, nu există. Puterile veritabile nu sunt niciodată simple posibilități. Înțelegerea minții ca o substanță pasivă, pur receptivă, o înțelegere care este solidară cu caracterizarea ei drept *tabula rasa,* va trebui respinsă, prin urmare, drept inacceptabilă. Unuia din argumentele principale ale lui Locke, și anume, că dacă ar exista idei înnăscute nu am putea explica de ce copiii și mulți oameni neinstruiți sunt lipsiți de noțiunile presupuse a fi înnăscute i se răspunde invocându-se distincția dintre existența noțiunilor înnăscute ca virtualitate și conștiința acestor noțiuni pe care o câștigăm prin exercitarea facultății apercepției. Noțiunile înnăscute sunt obiect al apercepției. Ele nu iau naștere o dată cu actele apercepției. Tot așa cum există corpuri imperceptibile și mișcări insesizabile, trebuie să existe stări ale sufletului pe care nu le percepem, de care nu suntem conștienți. Obiecției că nimeni nu gândește înainte de a simți și independent de impresiile sensibile, Leibniz îi răspunde afirmând că a susține că avem anumite noțiuni înainte și independent de experiență nu este același lucru cu a pretinde că putem intra în posesia lor, prin apercepție, înainte și independent de experiență. Dobândirea acelor noțiuni, care există în mod virtual în noi la naștere, depinde atât de amploarea și de varietatea experiențelor noastre, cât și de nivelul de exersare a facultăților noastre mintale precum și de capacitatea de a ne concentra asupra a ceea ce este în noi[25].

Aceste observații privesc, în primul rând, natura controversei care se desfășoară în *Noile eseuri* între apărătorul tezei că există anumite idei înnăscute, prin care vorbește, de fapt, autorul și criticul acestei teze care reia puncte de vedere formulate în *Eseul* lui Locke[26]. O încercare de precizare a

nucleului dezacordului nu este lipsită de interes cu deosebire pentru lumina pe care o poate arunca asupra unor dezbateri teoretice contemporane.

Locke credea că tot ceea ce este înnăscut în mintea noastră sunt aptitudini şi abilităţi, nu noţiuni şi cunoştinţe. Leibniz susţinea, dimpotrivă, că multe din noţiunile noastre, Dumnezeu, substanţă, unul, acelaşi, cauză şi multe altele există în stare virtuală, implicit în intelect deja la naştere. Deosebirea dintre cele două puncte de vedere este ilustrată de Leibniz prin imaginea unei bucăţi de marmură în ale cărei vine există în mod virtual o configuraţie, bunăoară cea a eroului Hercules, configuraţie pe care sculptorul o va pune în evidenţă. Actualizarea noţiunilor ce sunt conţinute de la naştere în mintea noastră este un proces laborios. Windelband afirmă că ceea ce Leibniz numeşte de obicei *idei înnăscute* nu există, ca atare, la naştere în minte, dar că aceste idei nici nu provin din afară, în acelaşi fel ca şi ideile care sunt derivate din datele simţurilor. Primele există de la început doar ca *petites perceptions,* devenind clare şi distincte abia printr-o exersare îndelungată a apercepţiei care va fi pusă în mişcare de impresiile senzoriale[27]. Anumite idei ne vin, prin urmare, din propriile noastre „adâncimi", chiar dacă numai stimularea simţurilor ne dă ocazia să luăm cunoştinţă de ele. Leibniz aprecia că recunoaşterea de către Locke a experienţei interne, a reflecţiilor asupra operaţiilor minţii noastre, drept o sursă distinctă a cunoaşterii reprezintă o apropiere de propria sa poziţie „platonică". El va sublinia totodată, ceea ce desparte concepţia asupra surselor cunoaşterii a filosofului englez de propria sa concepţie afirmând că noţiunile înnăscute sunt „preformate", adică există minte în stare virtuală înainte şi independent de orice experienţă. Locke considera că ceea ce este înnăscut nu mai trebuie să fie învăţat. Leibniz respinge în mod explicit această sugestie. Cunoaşterea numerelor este, de exemplu, înnăscută, dar noi trebuie să le învăţăm. A învăţa, în cazul noţiunilor înnăscute, înseamnă a aduce în stare actuală ceea ce există doar în stare virtuală. La începutul celei de a doua cărţi a *Noilor eseuri,* după ce se subliniază încă o dată că experienţa este necesară ca un declanşator al apercepţiei, esenţa dezacordului va fi redată în termenii următori: „Sufletul are el, oare, ferestre? Se aseamănă el cu tăbliţele? E el, oare, ca şi ceara? Este vizibil că toţi cei ce gândesc în acest fel despre suflet îi atribuie o natură corporală. Mi se va opune această axiomă acceptată printre filosofi: că *nu există nimic în suflet care să nu provină din simţuri;* dar va trebui exceptat sufletul însuşi şi stările sale; *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe nisi ipse intellectus.*

Într-o reformulare modernă, controversa dintre Leibniz şi Locke poartă asupra aportului factorilor înnăscuţi şi a învăţării din experienţă în constituirea cunoaşterii noastre despre lume. Este interesant de observat că o confruntare contemporană între cercetători de orientare behavioristă şi

susținătorii teoriei alternativiste asupra însușirii limbajului de către copil va putea fi descrisă în aceiași termeni. Supoziția centrală a programului de cercetare behavioristă este că numai mecanismele asociației și alte mecanisme de învățare sunt programate ereditar și că noul născut își va însuși primul limbaj aplicând asemenea mecanisme imputurilor pe care le primește din ambianța lingvistică în care trăiește. Teoria nativistă, ale cărei baze au fost puse prin lucrările binescunoscutului lingvist american Noam Chomsky, susține, dimpotrivă, că structurile de bază care fac posibilă învățarea tuturor limbajelor naturale vorbite de oameni sunt componente ale programului ereditar al speciei *homo sapiens*. Înzestrat cu acest patrimoniu genetic și dezvoltând structuri programate ereditar, copilul devine capabil să înceapă, pe o anumită treaptă a dezvoltării ontogenetice, învățarea unui limbaj sub influența stimulărilor senzoriale pe care le primește din ambianța lingvistică. Aceste simulări au un rol declanșator și parțial modelator. În lipsa structurilor înnăscute, a așa-numitei *gramatici universale,* nu este posibilă însușirea de către noul născut a nici unuia din limbajele vorbite de comunitățile omenești. Procesul învățării limbajului nu se va declanșa însă în absența stimulărilor senzoriale care provin din ambianță. Pe de altă parte, în funcție de natura specifică a acestor schimbări, copilul va învăța cu ușurință limbaje naturale dintre cele mai diferite.

Analogia dintre aceste două abordări ale cercetării procesului însușirii limbajului de către copil[28] și punctele de vedere asupra relației dintre înnăscut și dobândit în cunoaștere pe care le propun și le apără personajele dialogului lui Leibniz sar în ochi. Așa cum am văzut, primul dintre ele, apărătorul teoriei lui Locke, va susține că ne naștem doar cu facultăți de a dobândi cunoștințe și fără nici un fel de cunoștințe. Celălalt personaj, care exprimă întotdeauna punctele de vedere ale autorului afirmă că la naștere avem deja o cunoaștere în stare virtuală și că această cunoaștere poate deveni actuală prin acțiunea declanșatoare a impresiilor pe care ni le oferă simțurile. Cine cunoaște descrierea pe care o dă Chomsky rolului stimulărilor ambianței lingvistice în declanșarea proceselor de învățare a limbajului pe baza unor structuri programate genetic va fi izbit de unele exprimări ale lui Leibniz ca aceea că „simțurile și obiectele exterioare scot la iveală" idei aflate în stare virtuală „asemenea sclipirilor pe care declanșarea trăgaciului le face să iasă din pușcă".

Fără îndoială că, dincolo de asemenea apropieri, persistă deosebiri profunde. Personajele dialogului lui Leibniz discută despre sursele cunoașterii în genere, protagoniștii dezbaterii contemporane despre însușirea limbajului de către copil. Controversa opune într-un caz teorii speculative care fac uz de concepte și argumente metafizice în celălalt caz programe științifice de cercetare. Cercetătorii care au inițiat aceste programe și cei care

lucrează astăzi în cadrul lor sunt de acord că decizia în această confruntare va fi dată, în cele din urmă, de fapte obiective, intersubiectiv controlabile. Chomsky invocă spiritul general al abordării carteziene şi leibniziene a minţii, dar conceptele şi argumentele sale în favoarea nativismului sunt cu totul diferite de cele ale gânditorilor raţionalişti care au ilustrat era metafizicii clasice. Ne pot surprinde, oare, asemenea constatări? Câtuşi de puţin. Leibniz scria doar acum trei sute de ani...

Mircea Flonta

NOTE

1. Vezi *op.cit.*, vol.II, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, dritte Auflage, 1922, p. 131.

2. Pentru informaţia asupra vieţii şi activităţii lui Leibniz, cititorul român poate consulta cartea lui Dan Bădărău, *G.W. Leibniz, Viaţa şi personalitatea filosofică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966.

3. *Dizertaţie metafizică*, în G.W. Leibniz, *Opere filosofice I*, traducere de C. Floru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 72.

4. Vezi W. Schneiders, *Das Reich der Vernunft*, în (Hrsg.) J. Speck, *Philosophie der Neuzeit I*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p.148. „Raţiunea omenească este capabilă să cunoască până şi existenţa celei mai înalte armonii şi, până într-un anumit grad, chiar şi existenţa lui Dumnezeu. Spiritul finit este, ca spirit, capabil să oglindească prin cunoaştere spiritul infinit" (*ibidem*, p. 158).

5. *Ibidem*, p. 161. Leibniz, ni se spune în continuare, „cere, într-o măsură inexistentă până atunci, o asimilare a raţiunii omeneşti celei divine, presupunând identitatea structurală principială (parţială) a raţiunii absolute şi relative". (p. 172).

6. P. Remnat, J. Bennet, *Introduction*, în G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Cambrigde University Press, 1996, p. VIII.

7. Pentru dezvoltări, vezi M. Flonta, *Inteligibilitatea lumii; posteritatea unei teme raţionaliste*, în (ed.) M. Flonta, *Descartes-Leibniz. Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic*, Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 1998, îndeosebi pp. 204-218.

8. *Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor, precum şi la uniunea care există între suflet şi corp*, în G.W. Leibniz, *Opere filosofice I*, p. 333.

9. *Leibniz către Arnauld* (1686), în G.W. Leibniz, *Opere filosofice I*, pp. 203-204.

10. Într-o scrisoare către iezuitul Bartholomé Des Bosses, un corespondent din ultima parte a vieţii (1706-1716), Leibniz remarcă că multe idei filosofice nu sunt destinate publicului larg, ci numai unui cerc restrâns de cunoscători. Precizări impor-

tante pentru înțelegerea sistemului său de gândire pot fi găsite în corespondență, și nu în publicații destinate unei audiențe mai largi.

11. Pentru o prezentare amplă a temelor sistemului metafizic schițat de Leibniz în scrierile sale de după anul 1690, vezi D. Rutherford, *Metapshysics: The late Period*, în (ed.) N. Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1995.

12. Într-o scrisoare din ultimul an al vieții sale, adresată lui Dangicourt, Leibniz se exprimă astfel: „Sunt, așadar, de părere că vorbind exact nu există substanțe întinse... Adevăratele substanțe sunt doar substanțe simple sau ceea ce eu numesc 'monade'. Și cred că în natură există numai monade, restul fiind doar fenomene ce rezultă din ele" (citat după D. Rutherford, *op.cit.*, p. 175).

13. Vezi E.Cassirer, *op.cit.*, pp. 187-188.

14. Vezi D. Rutherford, *op. cit.*, p. 149.

15. Vezi V. Schnediers, *op. cit.*, pp. 143-144.

16. Cele mai multe din informațiile istorice care urmează sunt preluate din *Introducerea* scrisă de Peter Remnant și Johnathan Bennet la noua traducere engleză a *Noilor eseuri*, publicată la Cambridge University Press în 1996.

17. Citat după P. Remnant, J. Bennet, *op.cit.*, p. VII.

18. Vezi W. Windelband, *Filosofia iluminismului german*, traducere de V. Muscă, Satu-Mare, Editura Decalog, 1997, p. 48.

19. Vezi *op.cit.*, p. 77.

20. „Dumnezeu – scrie Leibniz în *Dizertație metafizică* – văzând noțiunea individuală sau necesitatea lui Alexandru (este vorba de împăratul Alexandu cel Mare – n.n. M.F.), vede într-însa în același timp fundamentul și temeiul tuturor predicatelor care se pot spune, în mod adevărat despre el, ca de pildă, că el va învinge pe Darius și pe Pirus – până acolo încât cunoaște *a priori* (și nu prin experiență) chiar dacă Alexandru a murit de o moarte naturală, sau de otravă, ceea ce noi nu putem ști decât pe calea istoriei". (*op. cit.*, p. 76).

21. *Culegere de scrisori schimbate între Leibniz și Clarke, cu privire la Dumnezeu, la suflet, la spațiu, la durată etc. (1715-1716)*, în G.W. Leibniz, *Opere filosofice I*, p. 584.

22. Vezi C.H.R. Parkinson, *Philosophy and Logic*, în *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 211-212.

23. Distincția logic-epistemologică dintre adevăruri analitice și sintetice are o lungă istorie de la Kant la Carnap și alți reprezentanți ai empirismului logic și, apoi, la Quine și Kripke.

24. Această temă va fi reluată cu insistență de către Kant. Kant pare să considere afirmația că datele simțurilor nu pot întemeia o relație necesară și, prin urmare, universal valabilă drept o axiomă. „Experiența ne învață, desigur, că unui fenomen îi succedă de obicei alt fenomen, dar nu că cel din urmă trebuie să-i succeadă în mod necesar celui dintâi, nici că se poate conchide, *a priori*, și în mod cu totul general, de la primul la cel de al doilea, precum se conchide dintr-o condiție la consecință". (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdazar, L. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, pp. 152-153).

25. Sub acest aspect există deosebiri semnificative între Leibniz și Descartes, deosebiri care nu vor putea scăpa cititorului atent și avizat al *Meditațiilor*. Este adevărat că multe din considerațiile despre minte și cunoaștere ale unuia, ca și a

celuilalt, sunt integrate într-o viziune metafizică şi că aceste viziuni sunt esenţial diferite. Deosebirile nu exclud, totuşi, asemenea apropieri.

26. În literatura filosofică mai recentă aceste două puncte de vedere sunt desemnate de obicei drept punctul de vedere *empirist* şi cel *raţionalist* asupra surselor cunoaşterii. Autorul *Noilor eseuri* nu foloseşte însă aceste etichete. El caracterizează propria lui poziţie ca fiind mai apropiată de cea a lui Platon, iar pe cea a lui Locke ca amintind mai mult de Aristotel. Pentru unele rezerve privitoare la legitimitatea aplicării dihotomiei empirism-raţionalism, în cazul unor gânditori din secolul al XVII-lea vezi J. Cottingham, *Raţionaliştii*, traducere de L. Ştefan-Scarlat, Bucureşti, Humanitas, 1998, pp. 13-16.

27. Vezi W. Windelband, *op.cit.*, p. 80.

28. Pentru o prezentare amplă a programului behaviorist şi nativist şi a controversei dintre iniţiatorii acestor programe ştiinţifice de cercetare, vezi M. Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, Bucureşti, Editura All, 1994, pp. 105-120.

CUVÂNT ÎNAINTE

Eseu asupra intelectului, publicată de un ilustru englez[1], fiind una dintre cele mai frumoase şi mai apreciate opere ale vremii sale, am luat hotărârea să fac observaţii asupra acesteia pentru că, meditând destul de mult asupra aceluiaşi subiect şi asupra majorităţii problemelor care sunt aici atinse, am considerat că ar fi o bună ocazie să dau la iveală ceva sub titlul *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* şi să ofer o introducere mai favorabilă a cugetărilor mele, aşezându-le într-o atât de bună companie. În plus, am crezut că pot să profit de munca altuia nu numai pentru a o micşora pe a mea (pentru că, într-adevăr, este mai puţină osteneală atunci când urmezi firul unui autor bun, decât atunci când faci totul cu noi eforturi), ci şi pentru a adăuga ceva la ceea ce ne-a dat el, lucru care este întotdeauna mai uşor de făcut decât să iei totul de la început. Este adevărat că sunt adesea de altă părere decât el, însă, departe de a nu fi de acord cu meritul acestui scriitor celebru, eu depun mărturie în favoarea lui, arătând în ce privinţă şi de ce mă îndepărtez de opinia lui, atunci când găsesc de cuviinţă că este necesar să împiedic ca autoritatea lui să prevaleze asupra raţiunii în câteva probleme importante.

Într-adevăr, deşi autorul *Eseului* spune o mulţime de lucruri frumoase cu care sunt de acord, sistemele noastre se deosebesc mult. Al său este mai legat de Aristotel iar al meu de Platon, deşi ne distanţăm în multe privinţe şi unul, şi altul de doctrina acestor doi antici. El este mai popular iar eu sunt constrâns uneori să fiu mai puţin acroamatic[2] şi mai abstract, ceea ce nu este un avantaj pentru mine, mai ales pentru că scriu într-o limbă vie. Cred totuşi că punând două personaje să vorbească, dintre care unul expune opiniile extrase din *Eseul* acestui autor şi celălalt adaugă observaţiile mele, paralela va fi în mai mare măsură pe placul cititorului decât observaţiile foarte seci, a căror lectură ar fi fost întreruptă la tot pasul de nevoia de a recurge la cartea sa pentru a o înţelege pe a mea. Va fi totuşi bine să punem faţă în faţă uneori scrierile noastre şi să îi cântărim opiniile nu doar prin prisma propriei sale opere, deşi, de obicei, am păstrat modul său de a se exprima. Este adevărat că subordonarea pe care o impune discursul altuia, al cărui fir trebuie să îl urmăm atunci când facem observaţii, m-a determinat să nu mă gândesc să

obţin plăcerile pe care le poate oferi dialogul; sper însă ca neajunsul formei să fie reparat de conţinut.

Nepotrivirile noastre de păreri sunt legate de unele subiecte de oarecare importanţă. Este vorba de a şti dacă sufletul în el însuşi este în întregime gol, asemeni unor tăbliţe unde nu s-a scris încă nimic (*tabula rasa*), după Aristotel şi după autorul *Eseului* şi dacă tot ceea ce se află însemnat aici se datorează doar simţurilor şi experienţei, sau dacă sufletul conţine în mod originar principiile mai multor noţiuni, pe care obiectele externe le trezesc doar în anumite ocazii, aşa cum eu cred împreună cu Platon şi chiar împreună cu Şcoala şi cu toţi aceia care iau în acest sens pasajul Sfântului Pavel (*Rom.* 2, 15), unde el arată faptul că legea lui Dumnezeu este scrisă în inimi. Stoicii numeau aceste principii noţiuni comune, p r o l e p s e, adică asumpţii fundamentale, sau ceea ce considerăm a fi dinainte stabilit. Matematicienii le numesc n o ţ i u n i c o m u n e (κοινὰζ ἐννοιάζ). Filosofii moderni le-au dat alte nume frumoase şi Jules Scaliger [3], în special le numea *semina aeternitatis*, adică *zopyra*[4], ca şi cum ar fi vrut să spună focuri vii, trăsături luminoase, ascunse înăuntrul nostru, pe care, însă, simţurile şi obiectele exterioare le scot la iveală asemeni scânteilor pe care declanşarea trăgaciului le face să iasă la iveală din puşcă. Şi nu fără motiv se crede faptul că aceste izbucniri arată ceva divin şi etern, care se manifestă mai ales în adevărurile necesare. De unde se naşte o altă întrebare, în speţă, dacă toate adevărurile depind de experienţă, adică de inducţie şi de exemple sau dacă există între acestea unele care au şi un alt fundament. Căci dacă unele evenimente pot fi prevăzute înaintea oricărei experienţe pe care am fi făcut-o, este evident faptul că noi punem aici ceva de la noi. Simţurile, deşi necesare pentru toate cunoştinţele noastre actuale, nu sunt suficiente pentru a ni le da pe toate, deoarece simţurile nu ne dau niciodată decât exemple, adică adevăruri particulare sau individuale. Or, toate exemplele care confirmă un adevăr general, în orice număr ar fi ele, nu sunt suficiente pentru a stabili necesitatea universală a acestui adevăr, căci nu rezultă că ceea ce s-a întâmplat se va întâmpla întotdeauna în acelaşi fel. De exemplu, grecii şi romanii şi toate celelalte popoare ale pământului au observat că întotdeauna înaintea scurgerii a 24 de ore, ziua se preschimbă în noapte şi noaptea în zi. Însă, s-ar fi înşelat dacă ar fi crezut că aceeaşi regulă se aplică pretutindeni, pentru că s-a văzut contrariul în sejurul din Novaia Zemlia. Şi s-ar înşela şi acela care ar crede că cel puţin pentru clima noastră este un adevăr necesar şi etern, pentru că trebuie să avem în vedere că cerul şi pământul şi soarele chiar nu există în mod necesar şi că va veni, poate, o vreme când acest frumos astru nu va mai exista, cel puţin în forma sa prezentă, cu tot sistemul său. De unde se vede că adevărurile necesare, aşa cum le aflăm în matematicile pure şi în special în aritmetică şi în geometrie, trebuie să aibă principii a căror demonstraţie nu depinde câtuşi de

puțin de exemple și, prin urmare, nici de mărturia simțurilor; deși, fără simțuri nu am fi ajuns niciodată să cugetăm asupra lor. Este ceea ce trebuie să distingem foarte bine și este ceea ce Euclid a înțeles atât de bine, demonstrând prin rațiune ceea ce se vede destul de bine cu ajutorul experienței și a imaginilor sensibile. Și logica, împreună cu metafizica și morala, dintre care una formează teologia și cealaltă jurisprudența, ambele naturale, sunt pline cu astfel de adevăruri și, drept urmare, dovada lor nu poate proveni decât din principii interne, care sunt numite înnăscute. Este adevărat că nu trebuie să ne imaginăm că aceste legi eterne ale rațiunii pot fi citite în suflet din primul moment, așa cum putem citi edictul pretorului de pe a v i z i e r u l său, fără osteneală și fără cercetare; însă este suficient că le putem descoperi în noi cu ajutorul atenției și a datelor furnizate de simțuri. Succesul experiențelor îi servesc drept confirmare rațiunii, la fel cum probele sunt întrebuințate în aritmetică pentru a evita mai bine eroarea de calcul, atunci când raționamentul este lung. Este, de asemenea, un aspect în privința căruia cunoștințele oamenilor și acelea ale animalelor sunt diferite. Animalele sunt pur empirice și nu fac decât să se orienteze după exemple; căci atât cât ne putem da seama, ele nu ajung niciodată să formuleze propoziții necesare, în vreme ce oamenii sunt capabili de științe demonstrative; privință în care facultatea pe care animalele o au de a face conexiuni este ceva inferior rațiunii care se află în oameni. Conexiunile animalelor sunt perfect asemenea cu acelea ale celor ce gândesc doar empiric, care pretind că ceea ce s-a întâmplat odată se va întâmpla și într-un caz în care ceea ce le atrage atenția este asemănător, fără a fi, prin aceasta, în măsură să judece dacă subzistă aceleași temeiuri. Din această cauză oamenilor le este atât de ușor să prindă animalele și de aceea le este atât de ușor celor ce gândesc doar empiric să facă greșeli; de aceea, persoanele devenite pricepute cu vârsta și prin experiență nu sunt cu totul puse la adăpost, atunci când se încred prea mult în experiența lor trecută, așa cum li s-a întâmplat câtorva dintre ei în afacerile civile și militare, pentru că nu au luat suficient în considerare faptul că lumea se schimbă și că oamenii devin tot mai pricepuți, descoperind mii de noi îndemânări, în vreme ce cerbii și iepurii sălbatici nu devin mai vicleni decât aceia din trecut. Conexiunile animalelor nu sunt decât o umbră a raționamentului, adică nu sunt decât conexiuni de imaginație și o trecere de la o imagine la alta, deoarece într-o situație nouă care pare asemănătoare celei precedente, se așteaptă din nou la ceea ce a fost unit altădată, ca și cum lucrurile ar fi fost cu adevărat legate pentru că imaginile lor sunt legate în memorie. Este adevărat că rațiunea îi sfătuiește să se aștepte să vadă ceea ce urmează să se întâmple conform unei lungi experiențe din trecut, însă, nu este, de aceea, un adevăr necesar și infailibil iar succesul poate înceta când se așteaptă mai puțin, atunci când temeiurile care l-au menținut se schimbă. Iată din ce motiv cei mai înțelepți

nu se încred în ea în măsura în care nu s-au străduit să pătrundă, dacă este posibil, ceva din temeiul acestui fapt cu ajutorul raţiunii, pentru a-şi da seama când vor trebui să facă excepţii. Căci raţiunea este singura în măsură să stabilească reguli sigure şi să suplinească ceea ce lipseşte în acelea care nu erau, formulând excepţiile; şi să găsească în cele din urmă legături sigure în puterea consecinţelor necesare, ceea ce îi dă adesea posibilitatea să prevadă evenimentul fără a avea nevoie să experimenteze legăturile sensibile ale imaginilor, la care animalele sunt constrânse. Astfel încât, ceea ce justifică principiile interne ale adevărurilor necesare îl deosebeşte de asemenea pe om de animal.

Poate că iscusitul nostru autor nu se va îndepărta complet de opinia mea. Căci, după ce a întrebuinţat întreaga sa carte întâi pentru a respinge luminile înnăscute[6], luate într-un anumit sens, el recunoaşte, totuşi, la începutul celei de-a doua şi în continuare, faptul că ideile care nu îşi au originea în senzaţii provin din reflecţie. Or reflecţia nu este altceva decât o atenţie îndreptată către ceea ce se găseşte în noi iar simţurile nu ne dau câtuşi de puţin ceea ce purtăm deja în noi. Deoarece lucrurile stau astfel, putem, oare, nega faptul că există multe chestiuni înnăscute în spiritul nostru, deoarece noi suntem înnăscuţi nouă înşine, ca să zic aşa; şi că există în noi Fiinţă, Unitate, Substanţă, Durată, Schimbare, Acţiune, Percepţie, Plăcere, şi mii de alte obiecte ale ideilor noastre intelectuale? Aceste obiecte, fiindu-ne date nemijlocit şi totdeauna prezente în spiritul nostru (deşi ele nu pot fi totdeauna conştientizate, datorită neatenţiei şi a nevoilor noastre), de ce ne-am mira când se spune că aceste idei ne sunt înnăscute împreună cu tot ceea ce depinde de ele? M-am slujit, de asemenea, de comparaţia unei piatre din marmură care are vene cu aceea a unei pietre din marmură foarte netede, sau pe aceea a tăbliţelor pe care nu este scris nimic, cu ceea ce se numeşte printre filosofi *tabula rasa.* Căci, dacă sufletul se aseamănă cu aceste tăbliţe goale, adevărurile ar fi în noi aşa cum figura lui Hercule se află într-o marmură, atunci când marmura este în întregime indiferentă în a primi sau această figură, sau alta. Dacă, însă, existau vene în piatră, care să contureze figura lui Hercule în raport cu alte figuri, această piatră ar fi mai determinată şi Hercule ar fi, într-o oarecare măsură, înnăscut, deşi ar fi fost nevoie de multă muncă pentru a descoperi aceste vene şi pentru a le da la iveală cu ajutorul şlefuirii, eliminând ceea ce le împiedică să apară. În felul acesta, ideile şi adevărurile ne sunt înnăscute ca înclinaţii, dispoziţii, habitudini sau virtualităţi naturale, şi nu ca acţiuni, deşi aceste virtualităţi sunt întotdeauna însoţite de unele acţiuni, adesea imperceptibile, care le corespund.

Se pare că iscusitul nostru autor pretinde că nu există nimic v i r t u a l în noi, şi, mai mult, nimic de care noi să nu fim întotdeauna conştienţi în prezent; însă el nu poate susţine acest lucru cu rigoare, altminteri opinia lui ar

fi paradoxală, deoarece deşi deprinderile dobândite şi cele înmagazinate de memoria noastră nu sunt întotdeauna conştientizate şi nici nu vin întotdeauna în ajutorul nostru la nevoie, noi le readucem adesea, cu uşurinţă, în spirit în vreo ocazie fără importanţă, care ne determină să ni le reamintim, tot aşa cum nu ne trebuie decât începutul unui cântec pentru a ne reaminti şi restul. El îşi limitează de asemenea teza şi în alte privinţe, afirmând că nu există nimic în noi de care să nu fi fost cel puţin, conştienţi, altădată. Însă, nu numai că nimeni nu se poate asigura doar cu ajutorul raţiunii până unde au mers apercepţiile[7] noastre trecute, pe care poate le-am uitat, mai ales conform reminiscenţei platonicienilor care, oricât de incredibil ar părea, nu are nimic incompatibil cu raţiunea perfect nudă; în afara acesteia, spun eu, de ce este oare necesar ca totul să fie dobândit cu ajutorul apercepţiilor lucrurilor externe şi că nimic nu poate fi scos la iveală din noi înşine? Sufletul nostru este el oare atât de gol încât, fără imaginile împrumutate din afara noastră, să nu însemne nimic? Aceasta nu este (sunt sigur) o opinie pe care judiciosul nostru autor să o poată aproba. Şi unde se vor găsi tăbliţe care să nu fie ceva variat prin ele însele? Vom vedea vreodată un plan perfect compact şi uniform? Pentru ce, deci, nu am putea să ne furnizăm, de asemenea, nouă înşine un obiect al gândirii, din propria noastră zestre, atunci când vom dori să ne aplecăm asupra ei? Astfel, sunt condus să cred că, în fond, opinia lui asupra acestei probleme nu este deosebită de a mea sau, mai degrabă, de părerea comună, în măsura în care recunoaşte două surse ale cunoştinţelor noastre, simţurile şi reflecţia.

Nu ştiu dacă va fi uşor să îl punem de acord pe acest autor cu noi şi cu cartezienii, atunci când spune că spiritul nu cugetă întotdeauna şi, în mod special, că el nu percepe atunci când doarme fără a avea vise. El spune că, dat fiindcă un corp poate exista fără mişcare, sufletele vor putea exista, de asemenea, fără cugetare. Însă aici voi răspunde puţin altfel decât se obişnuieşte să se facă. Căci, eu susţin că în mod natural o substanţă nu poate exista fără acţiune şi chiar că nu există niciodată corp fără mişcare. Experienţa îmi vine deja în ajutor şi nu trebuie decât să consultăm cartea ilustrului Boyle[8] împotriva repausului absolut pentru a fi convinşi de acest lucru. Dar cred că şi raţiunea îmi vine în ajutor, şi aceasta este una dintre dovezile pe care le am pentru a distruge atomii. De altfel, există o mulţime de indicii care ne lasă să înţelegem că există în orice moment o infinitate de percepţii în noi, însă fără apercepţie şi fără reflecţie, adică schimbări în sufletul însuşi, de care însă nu suntem conştienţi, pentru că aceste impresii sunt sau prea mici şi în număr prea mare, sau prea uniforme, astfel încât ele nu conţin nimic care să le distingă îndeajuns pe fiecare în parte; însă, unite cu altele, ele nu încetează să producă un efect şi să se facă simţite, cel puţin în mod confuz, atunci când sunt luate împreună[9]. În felul acesta, obişnuinţa face ca noi să nu

luăm aminte la mişcarea unei mori sau la o cădere de apă, atunci când locuim în preajma lor un răstimp anume. Nu înseamnă că această mişcare nu ne impresionează organele şi că, în plus, nu se întâmplă ceva anume în suflet, care să corespundă acestora, datorită armoniei dintre suflet şi corp; însă impresiile care se află în suflet şi în corp, lipsite de atracţiile noutăţii, nu sunt suficient de puternice pentru a ne atrage atenţia şi memoria, care nu se ataşează decât de obiectele care ne solicită în mai mare măsură. Atenţia necesită memorie iar atunci când nu suntem avertizaţi, ca să zic aşa, să luăm aminte la propriile noastre percepţii prezente, noi le lăsăm să treacă fără reflecţie şi chiar fără să le observăm. Însă, dacă cineva ne atrage imediat atenţia şi ne face să luăm aminte, de exemplu, la zgomotul pe care tocmai l-am auzit, noi ni-l amintim şi ne dăm seama de îndată că am avut o percepţie. Există astfel, percepţii de care noi nu ne-am dat seama imediat, apercepţia producându-se în cazul acestui avertisment doar după un anume interval, oricât de mic ar fi el. Şi, pentru a înţelege încă şi mai bine micile percepţii pe care nu le putem distinge de celelalte, am obiceiul să mă folosesc de exemplul zgomotului sau mugetului mării de care eşti izbit atunci când eşti pe malul mării. Pentru a auzi acest zgomot aşa cum îl auzim, este necesar să auzim părţile care compun acest tot, adică zgomotul fiecărui val, deşi fiecare dintre aceste mici zgomote iese în evidenţă doar în conglomeratul confuz al tuturor celorlalte luate împreună, ceea ce nu ar fi fost observat dacă acest val care îl produce ar fi singurul. Căci este necesar să fim puţin afectaţi de mişcarea acestui val şi să avem o oarecare percepţie a fiecăruia din aceste zgomote, oricât de mici ar fi; altminteri nu l-am avea nici pe acela a sute de mii de valuri, pentru că sute de mii de nimicuri nu pot forma ceva anume. De altfel, nu dormim niciodată atât de profund încât să nu avem o percepţie slabă şi confuză; şi nu am fi niciodată treziţi de cel mai puternic zgomot din lume dacă nu aveam o oarecare percepţie a începutului său, care este mic, aşa cum nu am rupe niciodată o coardă cu ajutorul celui mai mare efort din lume, dacă ea nu ar fi fost întinsă şi lungită câte puţin prin eforturi mai mici, deşi această mică extensie pe care ea o suferă nu este vizibilă.

Aceste mici percepţii sunt deci mai eficiente decât credem. Ele sunt acelea care formează acel nu-ştiu-ce, acele gusturi, acele imagini ale calităţilor simţurilor, clare în ansamblu, dar confuze, când sunt luate în parte. Tot micile perecepţii sunt cele care ne dau impresiile ce vin de la corpurile înconjurătoare, şi care cuprind infinitul prin acea legătură pe care fiecare fiinţă o are cu tot restul universului. Se poate spune chiar, drept urmare a acestor mici percepţii, că prezentul este plin de viitor şi încărcat de trecut, că totul este conspirant (σύμπνοτα παντα, cum spunea Hipocrat) şi că ochi la fel de pătrunzători ca aceia ai lui Dumnezeu ar putea să citească în cea mai mică dintre substanţe întreaga succesiune a lucrurilor din Univers.

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur [10].

Aceste percepţii greu de sesizat influenţează şi constituie acelaşi individ care este caracterizat de trăsăturile pe care ele le conservă din stările precedente ale acestui individ, făcând legătura cu starea sa prezentă; şi ele ar putea fi cunoscute de un spirit superior, atunci când acest individ nu le-ar simţi, adică atunci când amintirea lor expresă nu ar mai exista. Ele ne dau chiar posibilitatea de a regăsi amintirea la nevoie, cu ajutorul transformărilor periodice care pot surveni într-o bună zi. Din acest motiv moartea nu poate fi decât un somn, şi chiar nu ar putea să rămână astfel; percepţiile încetează doar să fie suficient de distincte în animale; ele sunt reduse la o stare de confuzie care suspendă apercepţia, dar care, nu poate dura la nesfârşit. Reiese de aici privilegiul de care se bucură omul care îşi păstrează individualitatea după moarte.

Tot cu ajutorul percepţiilor greu de sesizat explic eu această admirabilă armonie prestabilită dintre suflet şi corp şi chiar dintre toate monadele sau substanţele simple, o armonie care înlocuieşte influenţa de nesusţinut a unora asupra celorlalte şi care, după judecata autorului celui mai frumos dintre Dicţionare[11], exaltă măreţia perfecţiunilor divine dincolo de ceea ce a fost vreodată gândit. Mai departe, trebuie doar să adaug că aceste mici percepţii determină ceea ce facem în multe situaţii fără ca noi să ne dăm seama şi că ele induc în eroare vulgul prin aparenţa unei i n d i f e r e n ţ e d e e c h i l i b r u, ca şi cum ne-ar fi indiferent dacă ne întoarcem, de exemplu, spre dreapta sau spre stânga. Nu este necesar să observ aici, aşa cum am făcut în carte, că ele sunt cauza acestei n e l i n i ş t i, despre care am arătat că ar consta în ceva anume care nu se deosebeşte de durere decât aşa cum ceea ce este mic se deosebeşte de ceea ce este mare şi care produce totuşi deseori dorinţa şi chiar plăcerea noastră, acţionând ca o sare care pişcă. Aceleaşi părţi mai greu de sesizat ale percepţiei noastre sensibile asigură legătura dintre percepţiile culorilor, căldurii şi a altor calităţi sensibile şi între mişcările din corpurile care le corespund, în vreme ce cartezienii, împreună cu autorul nostru, aşa pătrunzător cum este, concep percepţiile pe care le avem despre aceste calităţi ca fiind arbitrare, ca şi cum Dumnezeu le-ar fi dat sufletului conform bunului său plac, fără să ţină seama de nici un raport esenţial între percepţii şi obiectele lor, opinie care mă surprinde şi care mi se pare puţin demnă de înţelepciunea autorului lucrurilor, care nu face nimic fără armonie şi fără temei.

Într-un cuvânt, p e r c e p ţ i i l e g r e u d e s e s i z a t sunt de un la fel de mare folos în pneumatică pe cât sunt corpusculii greu de sesizat în fizică, şi ar fi deopotrivă de smintit să le respingem şi pe unele şi pe celelalte sub pretextul că ele nu sunt accesibile simţurilor noastre. Nimic nu se face dintr-o dată şi una dintre marile mele maxime şi dintre cele mai bine verificate este

aceea că natura nu face niciodată salturi: ceea ce eu am numit legea continuității atunci când am vorbit altădată despre acest lucru în *Nouvelles de la Republique des lettres*[12] și utilitatea acestei legi este foarte mare în fizică. Ea ne spune că noi trecem întotdeauna de la mic la mare și invers prin ceea ce este mijlociu, în cazul gradelor ca și în cazul părților; și că niciodată o mișcare nu se naște în mod imediat din repaus și nici nu este transformată în repaus decât printr-o mișcare mai mică, tot așa după cum nu ajungem niciodată să parcurgem o linie sau lungime înainte de a fi parcurs o linie mai mică, chiar dacă, până acum aceia care au dat legi pentru mișcare nu au observat această lege, crezând că un corp poate primi într-un moment o mișcare contrară celei precedente. Și toate aceste lucruri ne determină să înțelegem faptul că percepțiile ce pot fi sesizate se nasc gradual din acelea care sunt prea mici pentru a fi observate. A gândi altfel, înseamnă a nu înțelege imensa subtilitate a lucrurilor care cuprind întotdeauna și pretutindeni infinitul actual.

De asemenea, am observat faptul că în virtutea variațiilor insensibile, două lucruri individuale nu pot fi niciodată pe deplin asemănătoare și că ele trebuie întotdeauna să se deosebească mai mult decât *numero*[13], ceea ce năruie concepția privitoare la tăblițele goale ale sufletului, la sufletul lipsit de gândire, la o substanță fără acțiune, la vidul spațiului, la atomi și chiar la părțile actuale nedivizate ale materiei, la uniformitatea absolută a unei părți a timpului, a locului sau a materiei, la sferele perfecte ale celui de-al doilea element, născute din cuburi perfecte originare și la mii de alte ficțiuni ale filosofilor, care se datorează noțiunilor lor incomplete, pe care natura lucrurilor nu le suportă, ficțiuni care s-au strecurat datorită ignoranței noastre și puținei atenții pe care am dat-o celor greu de sesizat, lucruri cărora, însă, nu le putem da o formă acceptabilă decât dacă le limităm la calitatea de abstracții ale spiritului, spirit care ne încredințează de faptul că nu poate nega ceea ce el lasă de-o parte și consideră că nu trebuie să intre defel în vreo considerație prezentă. Altminteri, dacă vom admite de bună voie, că lucrurile de care nu suntem conștienți nu se află în suflet sau în corp, vom pierde în filosofie ca și în politică, neglijând τὸ μικρὸν[14], schimbările greu de sesizat; în vreme ce o abstracție nu este o eroare, cu condiția să știm că lucrul pe care îl înlocuiește există. Este modul în care matematicienii utilizează abstracțiile atunci când vorbesc despre liniile perfecte pe care ni le propun, despre mișcările uniforme și despre alte efecte ordonate, deși materia (adică amestecul efectelor infinitului care ne înconjoară) face întotdeauna unele excepții. Procedăm astfel pentru a distinge considerațiile și pentru a reduce efectele la cauze, atât cât ne stă în putere acest lucru, și pentru a prevedea unele consecințe; căci, cu cât suntem mai atenți pentru a nu neglija nici o considerație dintre acelea pe care le putem ordona, cu atât practica răspunde *mai mult* teoriei. Însă doar

supremei raţiuni, căreia nimic nu îi scapă, îi stă în putere să cuprindă în mod distinct tot infinitul, toate temeiurile şi toate consecinţele. Tot ceea ce ne stă în putere cu privire la aceste entităţi infinite este de a le cunoaşte în mod confuz şi de a şti, cel puţin, în mod distinct că există; altminteri, am judeca greşit frumuseţea şi măreţia universului, şi nu am putea avea o fizică bună care să explice natura lucrurilor în general şi, încă şi mai puţin, o pneumatică adecvată, care să cuprindă cunoaşterea lui Dumnezeu, a sufletelor şi a substanţelor simple în general.

Această cunoaştere a percepţiilor greu de sesizat ne ajută de asemenea să explicăm de ce şi în ce fel două suflete umane sau, altfel spus, aparţinând aceleiaşi specii, nu ies niciodată perfect asemenea din mâinile Creatorului, fiecare având raportul său original cu punctele de vedere pe care le vor avea în univers. Însă este o observaţie care decurge deja din ceea ce remarcasem despre doi indivizi, în speţă faptul că diferenţa lor este mai mult decât numerică. Mai există şi un alt aspect important, prin care sunt obligat să mă îndepărtez nu doar de opiniile autorului nostru, dar şi de acelea ale majorităţii autorilor moderni, anume faptul că eu cred, împreună cu majoritatea anticilor, că toate inteligenţele, toate sufletele, toate substanţele simple create sunt întotdeauna unite cu un corp şi că nu au existat niciodată suflete care să fie în întregime separate de acesta. Am temeiuri *a priori* pentru a susţine acest punct de vedere. Vom vedea însă, în plus, că există un aspect avantajos în această dogmă, anume faptul că rezolvă toate dificultăţile filosofiei în legătură cu condiţia sufletelor, cu conservarea lor perpetuă, cu nemurirea lor şi cu privire la modul lor de a acţiona, diferenţa dintre una din stările lor şi alta, nefiind vreodată decât aceea dintre mai mult sau mai puţin sensibil, dintre mai perfect sau mai puţin perfect, sau invers; ceea ce face ca starea lor trecută sau viitoare să fie la fel de explicabilă ca aceea din prezent. Înţelegem suficient de bine, reflectând puţin, faptul că acest lucru este rezonabil şi că un salt de la o stare la o alta infinit diferită nu poate fi natural. Sunt uimit de faptul că părăsind fără temei natura, şcolile au vrut să se afunde cu bună ştiinţă în dificultăţi foarte mari şi să şi să ofere pretexte pentru triumfurile aparente ale spiritelor puternice, pentru care toate temeiurile se prăbuşesc dintr-o dată graţie acestei explicaţii a lucrurilor, unde nu avem mai multe dificultăţi să înţelegem conservarea sufletelor (sau, mai degrabă, după părerea mea, al animalului) decât avem în înţelegerea transformării omizii în fluture şi în conservarea cugetului în somn, pe care Isus Hristos l-a comparat în mod divin cu moartea[15]. Din acest motiv am spus că nici un somn nu poate dura la nesfârşit şi că el va dura mai puţin sau aproape deloc în cazul sufletelor raţionale, care sunt întotdeauna rânduite să conserve amintirea şi persoana care le-a fost dată în cetatea lui Dumnezeu şi aceasta pentru a fi demni de recompensă şi de pedeapsă. Mai adaug faptul că în general nici un fel de

proastă funcţionare a organelor vizibile nu poate conduce lucrurile la o confuzie totală într-un animal sau să îi distrugă toate organele şi să priveze sufletul de corpul său organic şi de resturile de neşters ale tuturor urmelor precedente. Însă uşurinţa cu care s-a putut părăsi vechea doctrină a corpurilor subtile care sunt unite cu îngerii (care a fost confundată cu corporalitatea îngerilor) şi introducerea pretinselor inteligenţe separate în creaturi (la care au contribuit mult acelea care fac să se învârtă cerurile lui Aristotel) şi, în fine, opinia prost înţeleasă, pe care am avut-o, că nu se pot conserva sufletele animalelor fără a cădea în metempsihoză, au făcut, după părerea mea, să neglijăm modul natural de explicare a conservării sufletelor. Ceea ce a dăunat religiei naturale şi i-a făcut pe mai mulţi să creadă că nemurirea noastră nu era decât o graţie miraculoasă a lui Dumnezeu, despre care şi celebrul nostru autor vorbeşte cu oarecare îndoială, aşa cum voi spune de îndată. Ar fi însă de dorit ca toţi aceia care sunt de această părere să fi vorbit la fel de înţelept şi cu la fel de multă bună-credinţă ca şi el; căci, mă tem că mulţi dintre aceia care vorbesc despre nemurire prin graţie nu o fac decât pentru a salva aparenţele şi se apropie, în fond, de aceşti averroişti şi de unii cvietişti[16] răi, care îşi imaginează o absorbţie şi o revenire a sufletului în oceanul divinităţii, noţiune a cărei imposibilitate, poate, doar sistemul meu o face să se vadă bine.

De asemenea, se pare că noi ne deosebim şi în privinţa materiei prin faptul că autorul apreciază că vidul este necesar mişcării, deoarece crede că micile particule ale materiei sunt dure. Recunosc faptul că dacă materia ea ar fi compusă din asemenea particule, mişcarea într-un spaţiu plin ar fi imposibilă, cum ar fi într-o cameră plină de o cantitate de mici pietre, fără ca aici să existe cel mai mic spaţiu liber. Însă nu sunt de acord cu această supoziţie, pentru care, se pare că nu există nici un temei, deşi acest iscusit autor merge până acolo încât crede că rigiditatea sau coeziunea acestor mici particule este esenţa corpului. Trebuie, mai degrabă, să concepem spaţiul plin cu o materie originar fluidă, susceptibilă de orice diviziune şi supusă, chiar în prezent, unor diviziuni şi subdiviziuni infinite; cu diferenţa că ea este divizibilă şi divizată în mod inegal în diferite situaţii, datorită mişcărilor ce sunt deja mai mult sau mai puţin convergente. Ceea ce face ca ea să aibă pretutindeni un grad de rigiditate şi, de asemenea, unul de fluiditate şi să nu existe nici un corp care să fie rigid sau fluid într-un grad suprem, ceea ce înseamnă să nu găsim în el nici un atom de o duritate insurmontabilă şi nici o masă în întregime indiferentă la diviziune. Astfel, ordinea naturii şi, în special, legea continuităţii le distrug în egală măsură şi pe una şi pe cealaltă.

Despre c o e z i u n e , care nu este ea însăşi efectul impulsului şi al mişcării, voi arăta, de asemenea, faptul că luată în mod riguros, ea dă naştere unei t r a c ţ i u n i . Căci, dacă ar exista un corp în mod originar dur, de exemplu, un atom de-al lui Epicur, care ar avea o parte ieşită înainte de forma

unui cârlig (deoarece ne putem imagina atomi cu tot soiul de înfăţişări), acest cârlig, când ar trage după sine restul acestui atom, adică partea pe care nu o împingem şi care nu este afectat de acest impuls. Totuşi, iscusitul nostru autor este împotriva acestor tracţiuni filosofice, precum acelea care erau altădată atribuite ororii de vid; şi el le reduce la impulsuri, afirmând împreună cu autorii moderni că o parte a materiei nu operează în mod imediat asupra alteia, decât acţionând din aproape în aproape; lucru în privinţa căruia cred că au dreptate, deoarece altfel nu ar exista nimic inteligibil în acţiune.

Este necesar totuşi să nu ascund faptul că am observat un fel de reţinere din partea excelentului nostru autor în legătură cu acest subiect şi nu mă pot împiedica să laud în acest fapt modesta lui sinceritate, aşa cum i-am admirat geniul cu alte ocazii. Într-un *răspuns la scrisoarea a doua* a răposatului episcop de Worcester, tipărită în 1699, p. 408, unde, pentru a justifica opinia pe care o susţinuse împotriva acestui savant prelat, şi anume că materia poate cugeta, el spune printre altele: *Recunosc faptul că am spus* (cartea 2, din *Eseu asupra intelectului.* Cap. 8, §II) *că un corp acţionează prin impuls şi nu altfel. Aceasta era opinia mea atunci când am scris-o şi încă şi nici în prezent nu pot să concep o altă modalitate de a acţiona. Însă, după aceea, am fost convins de incomparabila carte a judiciosului Newton*[17] *că este prea multă înfumurare în a dori să limitezi puterea lui Dumnezeu la concepţiile noastre limitate. Gravitaţia materiei către materie, pe căi ce pentru mine sunt de neconceput, este nu numai o demonstraţie a faptului că Dumnezeu poate, atunci când găseşte de cuviinţă, să pună în corpuri puteri şi moduri de a acţiona care sunt deasupra a ceea ce putem deriva din ideea noastră despre corp sau explica prin ceea ce cunoaştem despre materie; dar este şi o dovadă incontestabilă că a făcut acest lucru în mod efectiv. Iată de ce mă voi îngriji ca în următoarea ediţie a cărţii mele acest pasaj să fie îndreptat.* Am descoperit că în versiunea franceză a acestei ediţii, realizată, fără îndoială, după ultimele ediţii, el a scris astfel în §11: *Este evident, cel puţin în măsura în care reuşim să concepem acest lucru, că un corp acţionează asupra celor-lalte prin impuls şi nu altfel; căci ne este imposibil să înţelegem faptul că un corp acţionează asupra a ceea ce el nu atinge, ceea ce este acelaşi lucru cu a ne imagina că el acţionează acolo unde nu se află.*

Nu pot decât să laud această pietate modestă a celebrului nostru autor, care recunoaşte faptul că Dumnezeu poate făptui dincolo de tot ceea ce noi putem înţelege şi că, în felul acesta, pot exista mistere de neconceput în actele de credinţă: însă nu aş vrea să fim obligaţi să recurgem la miracole în cursul obişnuit al naturii şi să admitem puteri şi operaţii absolut inexplicabile. Căci altfel, în virtutea a ceea ce Dumnezeu poate face, vom acorda prea multă libertate filosofilor fără pricepere; şi admiţând aceste virtuţi centripete sau atracţii imediate la distanţă, fără a avea posibilitatea

de a le face inteligibile, nu văd ce i-ar împiedica pe scolasticii noştri să spună că totul se face prin intermediul facultăţilor şi să vorbească de speciile intenţionale, care merg de la obiecte la noi şi găsesc mijlocul de a intra chiar în sufletele noastre. Dacă acest lucru este adevărat, atunci

omnia jam fient, fieri quae posse negabam [18].

Astfel încât mi se pare că autorul nostru, aşa judicios cum este, trece aici puţin prea mult de la o extremitate la alta. El ridică probleme în legătură cu acţiunile sufletului atunci când este vorba doar să se admită ceea ce nu este sensibil; şi iată-l pe el acordând corpurilor ceea ce nu este nici măcar inteligibil atunci când pune în seama lor puteri şi acţiuni care depăşesc tot ceea ce, după părerea mea, un spirit creat ar putea să facă şi să înţeleagă, deoarece le acordă atracţie, chiar şi la mari distanţe, fără a se limita la nici o sferă de activitate şi asta pentru a susţine o opinie care nu este mai puţin inexplicabilă, adică posibilitatea materiei de a gândi în ordine naturală.

Problema pe care o pune împreună cu celebrul prelat, pe care l-a atacat, este dacă materia poate gândi şi cum este o problemă importantă, chiar şi pentru opera de faţă, nu mă pot opri să mă adâncesc puţin în ea şi să iau cunoştinţă de controversa lor. Voi prezenta substanţa acestui subiect şi îmi voi lua libertatea de a spune ce gândesc. Răposatul episcop de Worcester înţelegând (însă, după părerea mea, fără a avea bune temeiuri) că doctrina despre idei a autorului nostru este supusă unor abuzuri care prejudiciază credinţa creştină, începu să examineze câteva paragrafe în a sa *Vindication de la doctrine de la Trinité;* şi dând dreptate acestui excelent scriitor, recunoscând faptul că el consideră existenţa spiritului la fel de certă ca şi aceea a corpului, deşi una dintre aceste substanţe este la fel de puţin cunoscută ca şi cealaltă, el întreabă (pp. 241 şi urm.) în ce fel reflexia ne poate da certitudinea existenţei spiritului, dacă Dumnezeu poate da materiei facultatea de a cugeta, conform opiniei autorului nostru, cartea 4, cap. 3, deoarece, în felul acesta vocaţia ideilor care trebuie să ne ajute să deosebim ceea ce poate fi în acord cu sufletul sau cu corpul ar deveni inutilă; în vreme ce în cartea 2 din *Eseu asupra intelectului*, cap. 23, §15, 27, 28, se spunea faptul că operaţiile sufletului ne furnizează ideea de spirit şi că intelectul împreună cu voinţa face pentru noi această idee la fel de inteligibilă pe cât ne este făcută inteligibilă natura corpului, graţie soliditătii şi a impulsului. Iată modul în care autorul nostru îi răspunde în *prima sa scrisoare* (pp. 65 şi urm.): *Cred că am dovedit faptul că există o substanţă spirituală în noi, căci noi resimţim gândirea în interiorul nostru; or, această acţiune sau acest mod nu poate fi obiectul ideii unui lucru care subzistă prin sine şi, drept urmare, acest mod are nevoie de un suport sau subiect inerent, iar ideea acestui suport constituie ceea ce noi numim substanţă. Deoarece ideea generală a substanţei este pretutindeni aceeaşi, rezultă că modul de a fi numit gândire sau puterea de a gândi,*

întrucât este unit cu aceasta, formează un spirit, fără să fie nevoie să luăm în considerare orice alt mod de existenţă pe care îl mai are, adică dacă [mai] are soliditate sau nu. Şi, pe de altă parte, substanţa care are modul numit soliditate va fi materie, fie că gândirea va fi unită cu ea sau nu. Însă, dacă prin substanţă spirituală înţelegeţi o substanţă imaterială, mărturisesc că nu am demonstrat faptul că există aşa ceva în noi şi că nu pot să arăt în mod demonstrativ acest lucru în baza principiilor mele. Deşi, ceea ce am spus despre sistemele materiei (cartea 4, cap. 10, §16), *atunci când am demonstrat faptul că Dumnezeu este imaterial, face în cel mai înalt grad probabil faptul că substanţa care cugetă în noi este imaterială... Totuşi, am arătat* (adaugă autorul, p. 68) *că marile scopuri ale religiei şi ale moralei sunt întemeiate pe nemurirea sufletului, fără să fie nevoie să presupunem imaterialitatea lui.*

În *răspunsul* său la această scrisoare, savantul episcop, pentru a scoate în evidenţă faptul că autorul nostru a fost de o altă părere atunci când scria a doua carte a sa din *Eseu*, menţionează, p. 51, acest pasaj (luat din aceeaşi carte, cap. 23, §15), unde se spune că, *ajutaţi de idele simple pe care le-am dedus din operaţiile spiritului nostru, noi putem forma ideea complexă a unui spirit; şi că punând laolaltă ideile de cuget, de percepţie, de libertate şi de putere de a ne mişca corpul, noi avem o noţiune la fel de clară despre substanţele imateriale ca şi despre cele materiale.* El menţionează şi alte pasaje, pentru a arăta faptul că autorul opune spiritul corpului. Şi spune (p. 54) că scopul religiei şi al moralei este mai bine întemeiat dacă demonstrăm faptul că sufletul este nemuritor prin natura sa, adică imaterial. În plus, el aminteşte (p. 70) acest pasaj: *Căci toate ideile pe care le avem despre speciile particulare şi distincte de substanţe, nu sunt altceva decât diferite combinaţii de idei simple.* Iar în felul acesta, autorul a crezut că ideea de a gândi şi de a voi formează o altă substanţă, diferită de aceea pe care o formează ideea de soliditate şi de impuls; şi că (§17) el arată cum aceste idei constituie corpul, care se opune spiritului.

Dl. Worcester putea să adauge că din faptul că ideea generală de substanţă se află în corp şi în spirit nu rezultă că deosebirile dintre ele reprezintă moduri [de fiinţare] ale aceluiaşi lucru, aşa cum spune autorul nostru în pasajul pe care l-am citat din *prima sa scrisoare*. Este necesar să distingem între moduri şi atribute. Facultatea de a avea percepţie şi de a acţiona, întinderea, soliditatea, sunt atribute sau predicate eterne şi principale, însă gândirea, impetuozitatea, figurile, mişcările sunt moduri ale acestor atribute. În plus, trebuie să distingem între gen fizic (sau, mai degrabă, real) şi gen logic sau ideal. Lucrurile care aparţin aceluiaşi gen fizic sau care sunt omogene, sunt din aceeaşi materie, ca să zic aşa, şi, adesea, pot fi schimbate unul în altul prin schimbarea modului, aşa cum este cazul cercurilor şi pătratelor. Însă, două lucruri eterogene pot avea un gen logic comun şi, în

acest caz, diferenţele lor nu sunt simple moduri accidentale ale aceluiaşi subiect sau ale aceleiaşi materii metafizice sau fizice. Astfel, spaţiul şi timpul sunt lucruri foarte eterogene şi am greşi imaginându-ne nu ştiu ce subiect real comun, care nu are decât cantitatea continuă în general şi ale cărui modificări dau la iveală timpul şi spaţiul. Totuşi, genul lor logic comun este cantitatea continuă. Unii vor face, poate, haz de aceste distincţii ale filosofilor între două genuri, unul doar logic, celălalt real, şi între două materii, una fizică, ce este aceea a corpurilor, cealaltă doar metafizică sau generală, ca şi cum cineva ar spune că două părţi ale spaţiului sunt din aceeaşi materie, sau că două ore sunt de asemenea din aceeaşi materie. Totuşi, aceste distincţii nu sunt doar ale termenilor, ci ale lucrurilor însele şi par să fie oportune aici, unde confundarea lor a dat naştere unei false consecinţe. Aceste două genuri au o noţiune comună şi aceea a genului real este comună celor două materii, astfel încât clasarea lor va fi aceasta:

GEN
- *Logic* pur, variază după diferenţele simple
- *Real*, ale cărui diferenţe sunt *modurile*, adică *materia*
  - – *metafizic* pur, în care există omogenitate
  - – *fizic*, în care există un compus omogen solid

Nu am văzut *cea de-a doua scrisoare* a autorului către episcop. *Răspunsul* pe care acest prelat i l-a dat nu atinge deloc problema care priveşte capacitatea materiei de a gândi. Însă replica autorului nostru la acest *al doilea răspuns* revine la această problemă. *Dumnezeu* (spune el aproximativ în aceşti termeni, p. 397) *adaugă esenţei materiei calităţile şi perfecţiunea care îi sunt pe placˆ: mişcarea simplă în unele părţi, însă, în plante vegetaţia şi în animale simţământul*[19]. *Aceia care sunt de acord cu mine până acum, protestează de îndată ce mai fac un pas pentru a spune faptul că Dumnezeu poate da materiei gândire, raţiune, voinţă, ca şi cum acest lucru ar distruge esenţa materiei. Însă, pentru a dovedi aceasta, ei amintesc faptul că gândirea sau raţiunea nu sunt cuprinse în esenţa materiei, ceea ce nu înseamnă nimic, deoarece mişcarea şi viaţa nu sunt nici ele. Ei ne amintesc, de asemenea, că noi nu putem concepe faptul că materia gândeşte, însă capacitatea noastră de a înţelege nu este măsura puterii lui Dumnezeu.* După care, el citează exemplul atracţiei materiei, p. 99, însă, mai ales p. 408, unde el vorbeşte despre gravitaţia materiei către materie, atribuită lui Newton în termenii pe care i-am citat mai sus, mărturisind că nu poate cu nici un chip să-şi imagineze modul în care se întâmplă acest lucru. Ceea ce înseamnă, într-adevăr,

reîntoarcerea la calitățile oculte, sau, ceea ce este și mai mult, inexplicabile. El adaugă, p. 401, faptul că nimic nu este mai în măsură să îi încurajeze pe sceptici decât a nega ceea ce nu înțelegem, și, p. 402, că nu putem concepe modul în care gândește sufletul. El vrea (p. 403) ca cele două substanțe, cea materială și cea imaterială, să poată fi concepute în esența lor nudă fără nici un fel de activitate, să stea în puterea lui Dumnezeu să dea și uneia și celeilalte puterea de a gândi; și el vrea să se prevaleze de orbirea adversarului, care acordase sensibilitate animalelor, dar care nu le acordase vreo substanță imaterială. Se pretinde că libertatea, conștiința (p. 408) și puterea de a elabora abstracții (p. 409) pot fi date materiei, dar nu în calitate de materie, ci prin aportul unei puteri divine. În fine, el relatează observația unui călător atât de important și de judicios precum este La Loubère, anume, faptul că păgânii din Orient cunoșteau nemurirea sufletului fără a putea să îi înțeleagă imaterialitatea.

Despre toate acestea voi face observația, înainte de a ajunge la explicația opiniei mele, că este cert că materia este la fel de puțin capabilă să producă în mod automat simțământul, pe cât este să producă rațiune, așa după cum autorul nostru este de acord; recunosc, ce-i drept, că nu ne este permis să negăm ceea ce nu înțelegem însă adaug că avem dreptul să negăm (cel puțin în ordine naturală) ceea ce în mod absolut nu este nici inteligibil, nici explicabil. Susțin, de asemenea, faptul că substanțele (materiale sau imateriale) nu pot fi concepute în esența lor nudă fără activitate, că activitatea aparține esenței substanței în general; și că, în fine, concepția creaturilor nu este măsura puterii lui Dumnezeu, însă, că puterea lor de a concepe este măsura puterii naturii, tot ceea ce este conform ordinii naturii, putând fi conceput sau înțeles de o creatură.

Aceia care vor înțelege sistemul meu își vor da seama de faptul că eu nu mă pot conforma întru totul unuia sau altuia dintre acești doi excelenți autori, a căror controversă este, totuși, foarte instructivă. Însă, pentru a mă explica în mod clar, trebuie să luăm, în considerare înainte de toate, faptul că modificările care pot surveni în mod natural sau fără miracol aceluiași subiect trebuie să vină o dată cu limitațiile sau variațiile unui gen real sau ale unei naturi originare constante și absolute; căci în felul acesta sunt distinse printre filosofi modurile unei ființe absolute de ființa însăși, așa cum se știe că mărimea, figura și mișcarea sunt în mod manifest limitații și variații ale naturii corporale. Căci este clar modul în care o întindere limitată formează figuri și că schimbarea ce survine aici nu este altceva decât mișcarea; și ori de câte ori descoperim o calitate a unui subiect, trebuie să fim încredințați că, dacă am înțelege natura acestui subiect și a acestei calități, am înțelege modul în care această calitate poate rezulta. Astfel, în ordinea naturii (lăsând la o parte miracolele), nu stă în puterea lui Dumnezeu să acorde în mod indiferent

substanțelor o calitate sau alta și nu le va acorda niciodată decât pe acelea care le sunt naturale, adică, acelea care vor putea fi derivate din propria lor natură în calitate de modificări explicabile. Astfel, ne putem da seama că materia nu va avea în mod natural atracția menționată mai sus și nu va merge cu de la sine putere în linie curbă, deoarece nu este posibil să concepem cum poate lucrul acesta să se întâmple, adică să îl explicăm în mod mecanic, câtă vreme ceea ce este natural trebuie să poată fi conceput în mod distinct, cu condiția să fim părtași la secretele lucrurilor. Această distincție între ceea ce este natural și explicabil și ceea ce este inexplicabil și miraculos elimină toate dificultățile. Respingând-o, am susține ceva mai rău decât calitățile oculte și am renunța în felul acesta la filosofie și la rațiune, deschizând refugii pentru ignoranță și pentru indolență printr-un sistem confuz, care admite nu numai faptul că există calități pe care nu le înțelegem, dar că există unele pe care nici cel mai mare spirit, chiar dacă Dumnezeu i-ar fi dat întreaga deschidere posibilă, nu le-ar putea înțelege, adică ar fi sau miraculoase sau fără nici o noimă; și fără noimă ar fi ca Dumnezeu să facă miracole în mod curent; astfel încât această ipoteză leneșă ar distruge filosofia noastră, care caută temeiuri precum și înțelepciunea divină, care ni le furnizează.

Acum, în ceea ce privește gândirea, este cert, și autorul recunoaște în mai multe rânduri, că ea nu poate fi un mod inteligibil al materiei, adică ființa simțitoare și cugetătoare nu este o mașină, asemeni unui ceas, sau asemeni unei mori, astfel încât am putea concepe mărimi, figuri și mișcări a căror conjuncție mecanică ar putea produce ceva ce gândește și chiar simte într-un compus în care să nu fi existat nimic de felul acesta, lucru ce ar înceta de îndată prin stricarea acestei mașini. Deci nu stă în firea materiei să simtă și să cugete și acest lucru nu i se poate întâmpla decât în două moduri, dintre care unul ar fi acela ca Dumnezeu să îi adauge o substanță, care să gândească în mod natural, și cealaltă, ca Dumnezeu să îi acorde gândire în mod miraculos. În această privință, sunt în întregime de aceeași părere cu cartezienii, cu excepția faptului că eu extind aceste considerații și asupra animalelor și cred că ele au simțământ și chiar suflete imateriale (vorbind la propriu) și la fel de puțin perisabile ca și atomii lui Democrit și Gassendi; în vreme ce cartezienii, puși fără motiv în încurcătură de sufletele animalelor și neștiind ce anume trebuie să facă în cazul în care ele se conservă, au fost împinși să refuze chiar și simțământul animalelor, împotriva tuturor aparențelor și împotriva judecății genului uman. Însă, dacă cineva ar spune că cel puțin Dumnezeu poate adăuga facultatea de a cugeta mașinii pregătită în acest scop, aș răspunde prin faptul că dacă Dumnezeu ar adăuga această facultate materiei fără a aduce, în același timp, o substanță care să fie subiectul implantării aceleiași facultăți (așa cum concep eu acest lucru), adică, fără a-i adăuga un suflet imaterial, ar trebui ca materia să fi fost adusă pe o treaptă superioară în mod miraculos pentru a primi o putere de care nu este capabilă în mod

natural, iar câțiva scolastici au pretins ceva apropiat și anume că Dumnezeu exaltă focul până la a-i da puterea de a arde în mod imediat spiritele separate de corpuri, ceea ce ar fi un miracol pur și simplu. Și este suficient că nu putem susține faptul că materia gândește fără a pune în ea un suflet nepieritor sau a produce miracol; și că, în acest fel, nemurirea sufletelor noastre rezultă din ceea ce este natural deoarece nu am putea susține suprimarea lor decât printr-un miracol, fie transformând materia, fie nimicind sufletul căci știm bine că puterea lui Dumnezeu ar putea face muritoare sufletele noastre, oricât de nemuritoare (sau nemuritoare grație simplei naturi) ar putea fi, deoarece el le poate nimici.

Or acest adevăr al imaterialității sufletului este, fără îndoială, important. Căci este infinit mai avantajos pentru religie și pentru morală, mai ales în momentul în care ne aflăm, să arătăm că sufletele sunt în mod natural nemuritoare și că ar fi un miracol să nu fie, decât să susțină că sufletele noastre trebuie să moară în mod natural, dar că el nu va muri în virtutea unei grații miraculoase, întemeiată doar în simpla promisiune a lui Dumnezeu. De asemenea, se știe de mult timp că aceia care au vrut să distrugă religia naturală și să reducă totul la cea revelată, ca și cum rațiunea nu ne-ar învăța nimic, au fost considerați suspecți, ceea ce nu s-a întâmpla întotdeauna fără motiv. Însă autorul nostru nu se numără printre ei. El susține demonstrarea existenței lui Dumnezeu și el atribuie imaterialității sufletului o probabilitate în cel mai înalt grad, ce ar putea fi considerată, drept urmare, o certitudine morală[20], astfel încât, îmi imaginez că, având tot atâta sinceritate câtă putere de pătrundere, el ar putea foarte bine să se pună de acord cu doctrina pe care tocmai am expus-o și care este fundamentală pentru orice filosofie rezonabilă. Căci, altfel, nu văd în ce fel ne-am putea feri să recădem din nou într-o filosofie fanatică, precum este filosofia mozaică a lui Fludd, care salvează toate fenomenele atribuindu-le lui Dumnezeu în mod imediat și prin miracol, sau într-una barbară, asemeni aceleia a anumitor filosofi și medici ai timpului trecut, care erau influențați de barbaria secolului lor și pe care astăzi îi disprețuim pe bună dreptate, care salvau aparențele făurind ad-hoc calități oculte sau facultăți pe care și le imaginau asemenea unor mici demoni sau drăcușori, capabile să facă fără cârtire ceea ce le cerem, ca și cum ceasurile de buzunar ar indica ora cu ajutorul unei anumite facultăți de a detecta ora exactă, fără a avea nevoie de roți, sau ca și cum morile ar măcina semințele cu ajutorul unei facultăți speciale de fărâmițare, fără a avea nevoie de ceva în genul pietrelor de moară.

În ceea ce privește dificultatea pe care mai multe popoare au avut-o în a concepe o substanță imaterială, ea va înceta cu ușurință (cel puțin în bună parte) atunci când nu vom mai reclama substanțe separate de materie, substanțe care, în fapt, nu cred să fi existat vreodată în mod natural printre creaturi.

CARTEA I
NOȚIUNI ÎNNĂSCUTE

CAPITOLUL I

DACĂ EXISTĂ PRINCIPII ÎNNĂSCUTE ÎN SPIRITUL OMULUI

PHILALÈTHE. Traversând marea, după ce mi-am terminat treburile în Anglia, m-am gândit, în primul rând, să vă vizitez, domnule, pentru a cultiva vechea noastră prietenie şi pentru a vă întreţine cu subiecte care ne sunt foarte dragi inimii şi despre care cred că am mai dobândit noi cunoştinţe pe durata şederii mele la Londra. Altă dată, pe vremea când locuiam foarte aproape unul de celălalt, la Amsterdam, ne făcea amândurora multă plăcere să facem cercetări asupra principiilor şi mijloacelor de a pătrunde în interiorul lucrurilor. Chiar dacă părerile noastre erau adesea diferite, această diversitate sporea satisfacţia noastră atunci când discutam despre toate acestea împreună, fără ca această contradicţie, care exista uneori, să implice ceva dezagreabil. Dumneavoastră eraţi de partea lui Descartes şi a opiniilor celebrului autor al *Cercetării Adevărului*[21], iar eu consideram opiniile lui Gassendi[22], clarificate de Bernier[23], mai la îndemână şi mai naturale. Acum mă simt foarte întărit, graţie unei foarte bune lucrări pe care un ilustru englez, pe care am avut onoarea să îl cunosc personal, a publicat-o de atunci, şi care a fost retipărită în mai multe rânduri în Anglia sub titlul modest de *Eseu asupra intelectului omenesc*[24]. Şi sunt încântat că de curând a apărut în latină şi în franceză, astfel încât ea poate fi de un folos mai general. Am profitat mult de pe urma lecturii acestei opere şi chiar din conversaţia cu autorul; cu el am discutat adesea la Londra şi de câteva ori la Oates, la Milady Masham[25], demna fiică a celebrului Cudworth[26], mare filosof şi teolog englez, autor al *Sistemului intelectual*, de la care ea a moştenit duhul meditaţiei şi dragostea pentru cunoştinţele frumoase, care se vădeau mai ales în prietenia pe care o întreţine cu autorul *Eseului*. Şi cum el a fost atacat de câţiva învăţaţi de seamă, am avut plăcerea să citesc şi apologia pe care o domnişoară, extrem de învăţată şi de spirituală i-a făcut-o[27], în afara celor pe care le-a făcut el însuşi. Acest autor este destul de aproape de sistemul lui Gassendi, care este în esenţă acela al lui Democrit; este adeptul atomilor şi al vidului, crede că materia ar putea gândi, că nu există idei înnăscute, că spiritul nostru este *tabula rasa* şi că noi nu gândim tot timpul; el părea gata să aprobe majoritatea obiecţiilor pe care Gassendi le-a făcut lui Descartes. El a sporit şi a întărit acest sistem prin mii de reflecţii

frumoase; nu mă îndoiesc defel că acum partida noastră va triumfa deschis asupra adversarilor săi, peripateticienii şi cartezienii. Iată de ce, dacă nu aţi citit încă această carte, vă invit să o faceţi; şi dacă aţi făcut-o deja, vă rog insistent să îmi spuneţi părerea dumneavoastră.

THÉOPHILE. Mă bucur să vă văd din nou, după o lungă absenţă, fericit la încheierea importantei dv. misiuni, plin de sănătate, statornic în prietenia pentru mine, şi totdeauna însufleţit de o ardoare constantă în căutarea celor mai importante adevăruri. Eu însumi nu mi-am continuat mai puţin meditaţiile în acelaşi spirit; şi cred că am profitat de pe urma lor tot atât, şi poate mai mult decât dumneavoastră, dacă nu cumva îmi fac iluzii. Aveam mai multă nevoie de aceasta decât dumneavoastră, căci eraţi mai avansat decât mine. Dumneavoastră aveaţi mai multe contacte cu filozofi speculativi, iar eu aveam mai multă aplecare spre morală. Dar am aflat din ce în ce mai mult în ce măsură morala primeşte sprijinul principiilor solide ale adevăratei filozofii; iată de ce le-am studiat apoi cu mai mult sârg şi mi-am croit drum în meditaţii destul de noi. Astfel încât vom avea cum să ne delectăm pentru mai multă vreme prezentându-ne unul altuia clarificările la care am ajuns. Dar trebuie să vă spun, pentru început, că nu mai sunt cartezian, şi că sunt mai departe ca niciodată de Gassendi, căruia îi recunosc de altfel ştiinţa şi valoarea. Am fost uimit de un nou sistem, despre care am citit câte ceva în *Journaux des savants* din Paris, din Leipzig şi din Olanda[28], şi în minunatul *Dicţionar* al lui Bayle, articolul Rorarius; de atunci cred că văd un nou chip al interiorului lucrurilor. Acest sistem pare să îi unească pe Platon cu Democrit, pe Aristotel cu Descartes, pe scolastici cu moderni, teologia şi morala cu raţiunea. Pare că ia ce este mai bun de pretutindeni, iar după aceea merge mai departe decât s-a mers până acum. Am găsit o explicaţie inteligibilă a uniunii sufletului cu corpul, lucru din pricina căruia disperasem înainte. Aflu adevăratele principii ale lucrurilor în unităţile de substanţă pe care acest sistem le introduce şi în armonia lor prestabilită, prin substanţa primitivă. Aflu aici o simplitate şi o uniformitate surprinzătoare, astfel încât se poate spune că este pretutindeni şi tot timpul acelaşi lucru, în grade de perfecţiune apropiate. Văd acum ce înţelegea Platon când considera materia ca pe o fiinţă imperfectă şi tranzitorie; ce vroia Aristotel să spună prin *entelehie*; ce este promisiunea pe care Democrit însuşi, conform lui Pliniu[29], o făcea despre o altă viaţă; până unde aveau scepticii dreptate declamând împotriva simţurilor, cum, după Descartes, animalele sunt nişte automate şi cum totuşi ele au suflete şi simţământ, potrivit opiniei genului uman. Cum trebuie să-i explicăm în mod rezonabil pe aceia care au pus viaţă şi percepţie în toate lucrurile, precum Cardan, Campanella, şi mai bine decât ei răposata doamna contesă Connaway, platoniciana, şi prietenul nostru, François-Mercure van Helmont[30] (de altfel, presărat cu paradoxe ininteligibile), împreună cu

prietenul său, Henry Morus. În ce fel legile naturii (din care o bună parte nu erau necunoscute înaintea acestui sistem) își au sursa în principii superioare materiei, și cum, totuși, totul se face în mod mecanic în materie, ceea ce autorii cu tendințe spiritualizante, pe care tocmai i-am numit, pierduseră o dată cu *arheii* lor și chiar și cartezienii, crezând că substanțele imateriale își schimbă dacă nu forța cel puțin direcția sau determinația mișcărilor corpurilor. Conform noului sistem, în vreme ce sufletul și corpul își conservă în mod absolut legile, fiecare pe ale sale, ele ascultă totuși unul de celălalt atât cât este necesar. În fine, după ce am meditat asupra acestui sistem, am aflat în ce fel sufletele animalelor și senzațiile lor nu dăunează defel nemuririi sufletelor umane, sau, mai degrabă, nimic nu este mai în măsură să stabilească nemurirea noastră naturală decât faptul de a concepe că toate sufletele sunt nepieritoare (*mortem carent animae*[31]), fără să existe totuși metempsihoze de care să ne temem; pentru că nu numai sufletele dar și animalele rămân și vor rămâne în viață, simțind și acționând; conform celor spuse deja, peste tot este ca aici, și întotdeauna și peste tot ca pe la noi, doar că stările animalelor sunt mai mult sau mai puțin perfecte și dezvoltate, fără ca noi să avem vreodată nevoie de suflete cu totul separate în vreme ce noi avem totuși, tot timpul spiritele atât de pure cât este posibil, în pofida organelor, care nu pot tulbura prin nici o influență legile spontaneității noastre. Găsesc că vidul și atomii sunt excluși cu totul altfel decât prin sofismele cartezienilor, fondate pe pretinsa coincidență dintre ideea de corp și ideea de întindere. Eu văd toate lucrurile ordonate dincolo de tot ceea ce a fost conceput până acum: pretutindeni materie organică, nimic steril, vid, neglijat, nimic prea uniform, foarte variat, ordonat însă, și ceea ce întrece imaginația, întreg universul rezumat, dar văzut diferit în fiecare dintre părțile sale, și chiar în fiecare dintre unitățile sale de substanță. În afara acestei noi analize a lucrurilor, am înțeles-o mai bine pe cea a noțiunilor sau ideilor și adevărurilor. Înțeleg ce este o idee adevărată, clară, distinctă, adecvată, dacă îndrăznesc să folosesc acest cuvânt. Înțeleg care sunt adevărurile prime și adevăratele axiome, distincția dintre adevărurile necesare și cele de fapt, dintre raționamentul oamenilor și conexiunile animalelor, care nu sunt decât o umbră a acestora. În fine, veți fi surprins, domnule, să auziți tot ce am a vă spune și mai ales să înțelegeți în ce măsură cunoașterea demnităților și perfecțiunilor lui Dumnezeu ne este dezvăluită. Căci nu pot să vă ascund, pentru că nu am avut nimic de ascuns, în ce măsură sunt acum pătruns de admirație, și (dacă îndrăznim să ne folosim de acest termen) de dragoste pentru această suverană sursă a lucrurilor și a frumuseților, considerând că lucrurile pe care acest sistem le descoperă întrec tot ceea ce a fost gândit până acum. Știți că mersesem un pic prea departe altădată, și începusem să fiu înclinat spre partea spinoziștilor, care nu-i lasă lui Dumnezeu decât o putere

infinită, fără a recunoaşte, în privinţa lui, nici perfecţiune nici înţelepciune şi, dispreţuind cercetarea cauzelor finale, derivă totul dintr-o necesitate brută; dar aceste noi lumini m-au lecuit; şi, începând de atunci, iau uneori numele de Théophile[32]. Am citit cartea acestui englez celebru, despre care tocmai miaţi vorbit. Îl preţuiesc mult şi am aflat aici lucruri frumoase. Însă îmi pare că trebuie să mergem mai departe, şi că trebuie chiar să ne îndepărtăm de părerile lui atunci când adoptă unele care ne limitează mai mult decât trebuie şi depreciază puţin nu numai condiţia de om, dar şi pe aceea a Universului.

PHILALÈTHE. Mă uimiţi, într-adevăr, cu toate aceste lucruri minunate pe care mi le expuneţi într-o lumină mult prea bună pentru a le putea crede cu uşurinţă. Totuşi, vreau să sper că va exista ceva solid între atâtea noutăţi cu care vreţi să mă desfătaţi. În acest caz mă veţi afla foarte docil. Ştiţi că îmi stătea în fire să cedez în faţa raţiunii şi că luam, uneori, numele de Philalèthe[33]. Iată de ce ne vom servi acum, de vă este pe plac, de aceste două nume, care sunt atât de legate. Există un mijloc de a vă pune la încercare, căci, de vreme ce aţi citit cartea acestui englez celebru, care îmi dă atâtea satisfacţii şi care tratează o bună parte a subiectelor despre care mi-aţi vorbit şi, mai ales, despre analiza ideilor şi cunoştinţelor noastre, ne va fi mai la îndemână să urmăm firul acesteia şi să vedem care vor fi remarcile dvs.

THÉOPHILE. Aprob propunerea dumneavoastră. Iată cartea.

§1. PHILALÈTHE. Am citit-o atât de bine încât i-am reţinut până şi expresiile, pe care voi avea grijă să le respect. Astfel, nu voi fi nevoit să recurg la carte decât în câteva împrejurări, acolo unde vom socoti că este necesar. Vom vorbi în primă instanţă despre originea ideilor sau a noţiunilor (cartea I), apoi despre diferitele tipuri de idei (cartea a II-a) şi despre cuvintele care servesc pentru a le exprima (cartea a III-a) şi în fine, despre cunoştinţele şi adevărurile care rezultă din acestea (cartea a IV-a), iar această ultimă parte va fi aceea de care ne vom ocupa mai mult.

În ceea ce priveşte originea ideilor, eu cred împreună cu acest autor şi cu o seamă de alţi oameni iscusiţi, că nu există deloc idei înnăscute şi nici principii înnăscute. *Şi pentru a respinge eroarea acelora care le admit, va fi suficient să arătăm, după cum se va vedea în continuare, faptul că nu avem defel nevoie de aşa ceva şi că oamenii pot dobândi toate cunoştinţele lor fără ajutorul vreunei impresii înnăscute.*

THÉOPHILE. Dumneavoastră ştiţi, Philalèthe, că eu sunt de altă părere de multă vreme, că totdeauna am fost, şi că încă mai sunt în favoarea ideii înnăscute de Dumnezeu, pe care Descartes a susţinut-o, şi drept urmare şi în favoarea altor idei înnăscute, care nu ne pot veni prin simţuri. Acum merg şi mai departe, în conformitate cu noul sistem, şi cred că toate cugetările şi acţiunile sufletului nostru vin din adâncul său, fără a-i putea fi date prin simţuri, după cum veţi vedea în continuare. Însă acum voi lăsa această cercetare la o

parte şi, punându-mă de acord cu expresiile curente, fiindcă într-adevăr sunt bune, voi spune că, într-un anume sens, simţurile externe sunt în parte cauze ale cugetărilor noastre, voi examina cum trebuie să spunem, după părerea mea, dar şi în sistemul comun (vorbind despre acţiunea corpului asupra sufletului, aşa cum copernicanii vorbesc cu temei, împreună cu alţii, despre mişcările soarelui) că există idei şi principii ce nu ne vin în nici un chip prin simţuri şi pe care le aflăm în noi fără a le forma, deşi simţurile ne dau ocazia să luăm cunoştinţă de ele. Îmi închipui că iscusitul nostru autor a remarcat faptul că sub numele de principii înnăscute ne susţinem adesea propriile prejudecăţi, că am vrea să scutim osteneala unor discuţii şi că acest abuz îi va fi animat zelul împotriva acestei supoziţii. El va fi vrut să combată lenea şi modul de a gândi superficial al acelora care, sub pretextul specios al ideilor înnăscute şi al adevărurilor gravate în mod natural în spiritul nostru, nu se îngrijesc defel să cerceteze şi să examineze sursele, conexiunile şi certitudinea acestor cunoştinţe. În această privinţă sunt în întregime de aceeaşi părere şi voi merge chiar mai departe. Aş vrea să nu limităm analiza noastră să dăm definiţii tuturor termenilor care pot primi una şi să fie demonstrate sau să dăm mijlocul de a fi demonstrate toate axiomele care nu sunt primitive, fără a deosebi opinia pe care oamenii o au despre acesta şi fără să ne pese dacă ei ne dau consimţământul sau nu. Există în toate acestea mai mult folos decât credem noi. Dar se pare că autorul a fost purtat prea departe, în direcţia opusă, de zelul lui, de altfel foarte lăudabil. El nu a deosebit suficient, după părerea mea, originea adevărurilor necesare, a căror sursă este în intelect, de aceea a adevărurilor de fapt, pe care le obţinem prin experienţele simţurilor şi chiar din percepţiile confuze care sunt în noi. Vedeţi, dar, domnule, că nu sunt de acord cu ceea ce dv. acceptaţi, anume că noi putem să dobândim toate cunoştinţele noastre fără a avea nevoie de idei înnăscute. Iar ceea ce urmează va arăta care dintre noi are dreptate.

§2. PHILALÈTHE. Vom vedea într-adevăr. Vă mărturisesc, dragul meu Théophile, *că nu există opinie mai general acceptată decât aceea care stabileşte că există anumite principii ale adevărului în legătură cu care oamenii sunt de acord în mod general; de aceea sunt numite noţiuni comune, de unde inferăm că este necesar ca aceste principii să fie tot atâtea impresii câte primesc spiritele noastre o dată cu existenţa.* §3. *Însă, dacă faptul acesta ar fi sigur, anume că există principii în legătură cu care întreg neamul omenesc rămâne de acord, acest consimţământ universal nu ar dovedi defel că ele sunt înnăscute, dacă se poate arăta, aşa cum cred eu, o altă cale pe care oamenii au putut ajunge la această uniformitate a opiniei.* §4. *Însă, ceea ce este şi mai rău, acest acord universal nu se găseşte nicăieri, nici chiar în legătură cu cele două celebre principii speculative (căci noi vom vorbi mai târziu despre cele practice) după care tot ceea ce este este şi că*

este imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie în acelaşi timp. Căci există o mare parte a neamului omenesc pentru care aceste două propoziţii, care sunt considerate, fără îndoială, adevăruri necesare şi axiome la dvs., nici măcar nu sunt cunoscute.

THÉOPHILE. Eu nu îmi întemeiez certitudinea principiilor înnăscute pe un consimţământ universal, căci, v-am spus deja, Philalèthe, că părerea mea este că trebuie să încercăm să demonstrăm toate axiomele care nu sunt primitive. Voi fi de asemenea de acord cu dv. că un consimţământ general, care, însă, nu este unul universal, se poate datora tradiţiei răspândite în tot neamul omenesc, aşa cum obiceiul de a fuma tutun a fost acceptat aproape de toate popoarele în mai puţin de un secol, deşi au fost descoperiţi câţiva insulari care, deşi nu cunoşteau nici măcar focul, nu s-au păzit de fumat. În felul acesta câţiva oameni iscusiţi, chiar şi printre teologi, însă din cei ce ţin partea lui Arminius, au crezut că şi cunoaşterea lui Dumnezeu venea printr-o tradiţie foarte veche şi foarte generală; şi vreau să cred că, într-adevăr, învăţătura a confirmat şi corectat această cunoaştere. Se pare, totuşi, că natura a contribuit şi ea, îndrumându-ne în acest sens, fără doctrină; minunile universului ne-au făcut să ne gândim la o Putere superioară. A fost văzut un copil născut mut şi surd, arătând veneraţie pentru luna plină şi au fost descoperite naţiuni, care nu păreau să fi aflat ceva de la alte popoare, dar care se temeau de puteri invizibile.Vă mărturisesc, dragul meu Philalèthe, că aceasta nu este încă ideea de Dumnezeu, aceea pe care noi o avem, şi pe care noi o invocăm; însă, aşa cum vom vedea, chiar această idee nu încetează să fie în adâncul sufletelor noastre, fără a fi pusă acolo. Iar legile eterne ale lui Dumnezeu sunt, în parte, aici gravate, într-un chip încă şi mai descifrabil şi printr-un soi de instinct. Însă acestea sunt principiile practice despre care vom mai avea ocazia să vorbim. Trebuie să recunoaştem că înclinaţia pe care o avem de a recunoaşte ideea de Dumnezeu este în natura umană. Şi când se atribuia prima învăţătură revelaţiei, uşurinţa de care oamenii au dat totdeauna dovadă în acceptarea acestei doctrine se datorează naturii sufletelor lor. Vom considera pe mai departe că doctrina care vine din afară nu face decât să trezească ceea ce se află în noi. Trag concluzia că un consimţământ destul de general printre oameni este un indiciu, dar nu şi demonstraţia unui principiu înnăscut; însă proba exactă şi decisivă a acestor principii constă în a face să se vadă că certitudinea lor nu se datorează decât celor ce se află în noi. Pentru a vă răspunde şi la ceea ce aţi spus împotriva acordului general în legătură cu existenţa celor două mari principii speculative, care sunt totuşi cel mai bine stabilite, vă pot spune că dacă ele nu ar fi cunoscute nu ar înceta să fie înnăscute, deoarece le recunoaştem de îndată ce le-am auzit; însă, voi adăuga şi faptul că în adâncul său, fiecare cunoaşte şi întrebuinţează în orice moment, de exemplu principiul contradicţiei fără a-l cunoaşte în mod distinct, şi nu există barbar care, într-o

afacere pe care o consideră serioasă, să nu fie şocat de purtarea unui mincinos ce se contrazice. Astfel, aceste maxime sunt folosite fără a le lua în considerare în mod expres. Este ca şi cum noi avem, în mod virtual, în suflet, propoziţiile suprimate din entimeme, pe care le dăm de-o parte, nu numai în exterior, ci şi în propria noastră gândire.

§5. PHILALÈTHE. Ceea ce îmi spuneţi despre aceste cunoştinţe virtuale şi despre aceste eliminări interioare mă surprinde, *căci a spune că există adevăruri întipărite în suflet de care el nu-şi dă seama este, îmi pare, o adevărată contradicţie.*

THÉOPHILE. Dacă aveţi această prejudecată, nu mă miră faptul că respingeţi cunoştinţele înnăscute. Sunt uimit însă, că nu v-aţi gândit la faptul că noi avem o infinitate de cunoştinţe de care nu ne dăm totdeauna seama, nici chiar atunci când avem nevoie de ele. Memoria este aceea care le păzeşte şi reminiscenţa aceea care ni le reprezintă, aşa cum face adesea la nevoie, nu însă întotdeauna. Este ceea ce se numeşte într-un mod potrivit amintire (*subvenire*), căci reminiscenţa cere un oarecare ajutor. Şi este necesar ca, în această mulţime a cunoştinţelor noastre, noi să fim determinaţi de ceva anume să ne reamintim ceva mai degrabă decât altceva, fiindcă este cu neputinţă să gândim în mod distinct, în acelaşi timp, tot ceea ce ştim.

PHILALÈTHE. În privinţa asta cred că aveţi dreptate: şi afirmaţia aceasta, foarte generală, că noi ne dăm totdeauna seama de toate adevărurile care sunt în sufletul nostru, mi-a scăpat fără căeu să-i fi dat suficientă atenţie. Însă, vă veţi osteni mai mult pentru a-mi răspunde la ceea ce v-am arătat. Anume, *dacă se poate spune despre o propoziţie în particular că este înnăscută, se va putea susţine, din acelaşi motiv, faptul că toate propoziţiile care sunt raţionale şi pe care spiritul le va putea totdeauna privi că atare, sunt deja întipărite în suflet.*

THÉOPHILE. Sunt de acord cu acest lucru în privinţa ideilor pure, pe care le opun fantomelor simţurilor, cât şi în ceea ce priveşte adevărurile necesare sau de raţiune, pe care le opun adevărurilor de fapt. În acest sens, trebuie spus că toată aritmetica şi toată geometria sunt înnăscute şi se află în noi, în mod virtual, astfel încât noi le putem afla acolo, examinând în mod atent şi ordonând ceea ce avem deja în spirit, fără a întrebuinţa vreun adevăr dobândit prin experienţă sau prin tradiţia altcuiva, cum a arătat Platon într-un dialog[34], unde îl prezintă pe Socrate călăuzind un copil către adevăruri pe care le resimte în mod confuz, doar cu ajutorul interogaţiilor, fără a-l învăţa nimic. Aceste ştiinţe pot fi constituite, aşadar, în cabinet şi chiar cu ochii închişi, fără a afla cu ajutorul vederii şi nici chiar cu ajutorul atingerii adevărurile de care avem nevoie; deşi este adevărat că nu am putea lua în considerare ideile despre care este vorba dacă nu am fi văzut şi nici nu am fi atins niciodată nimic. Căci, printr-o admirabilă economie a naturii, noi nu putem avea idei

abstracte, care să nu aibă nevoie de ceva sensibil, chiar dacă acestea nu ar fi decât caractere, precum sunt figurile literelor şi sunetelor; deşi nu există nici o conexiune necesară între asemenea caractere arbitrare şi asemenea idei. Şi, dacă semnele sensibile nu ar fi fost necesare, armonia prestabilită între suflet şi corp, în legătură cu care voi avea ocazia să vă vorbesc mai pe larg, nu ar avea loc. Însă, lucrul acesta nu împiedică spiritul să ia adevărurile necesare din sine însuşi. Se vede, de asemenea, cât de departe se poate ajunge uneori, fără nici un ajutor, printr-o logică şi o aritmetică pur naturale, ca şi în cazul acelui copil suedez, care, cultivându-şi propria sa logică, a ajuns să facă mari calcule pe loc, cu mintea, fără a fi deprins modul obişnuit de a socoti, nici chiar de a scrie şi de a citi, dacă îmi amintesc bine din cele ce mi s-au relatat. Este adevărat că, el nu a putut-o scoate la capăt cu probleme ce se rezolvă printr-un demers invers, precum acelea care cer extrageri de rădăcini. Însă, lucrul acesta nu îl împiedică defel să poată obţine soluţiile din ceea ce este înăuntrul său printr-o nouă mişcare a spiritului. Lucrul acesta dovedeşte doar faptul că există gradaţii în ceea ce priveşte dificultatea pe care o avem, de a observa ceea ce este în noi. Există principii înnăscute care sunt comune şi la îndemâna tuturor; există teoreme pe care le descoperim de asemenea mai întâi şi care alcătuiesc ştiinţele naturale, teoreme ce primesc o extindere mai mare într-un spirit decât în altul. În fine, într-un sens mai amplu, care va trebui folosit pentru a avea noţiuni mai inteligibile şi mai determinate, toate adevărurile pe care le putem obţine din cunoştinţe înnăscute primitive se pot încă numi cunoştinţe înnăscute, deoarece sufletul le extrage din esenţa sa, deşi, adesea, nu este un lucru uşor. Dar dacă cineva dă cuvintelor un alt înţeles, eu nu vreau să duc o controversă cu privire la cuvinte.

PHILALÈTHE. Am fost de acord cu dv. în privinţa faptului că putem avea în suflet ceva de care noi nu suntem conştienţi, căci nu ne amintim totdeauna, la timp, tot ceea ce ştim, însă este întotdeauna necesar să-l fi deprins şi să-l fi cunoscut anume altădată. Altfel, *dacă putem spune că un lucru se află în suflet, deşi sufletul nu l-a cunoscut încă, acest lucru nu se poate întâmpla decât pentru că el are capacitatea sau facultatea de a-l cunoaşte.*

THÉOPHILE. De ce nu ar putea avea şi o altă cauză, cum ar fi aceea că sufletul poate avea acest lucru în el, fără să ne fi dat seama? Căci, de vreme ce o cunoştinţă deja dobândită poate fi ascunsă de memorie, aşa cum aţi fost de acord, pentru ce natura nu ar putea, de asemenea, să fi ascuns o cunoştinţă originară oarecare? Trebuie că tot ceea este natural într-o substanţă, care este cunoscută, să fie cunoscut în primă instanţă în mod actual? O substanţă, asemenea sufletului nostru, nu poate şi nu trebuie să aibă, oare, mai multe proprietăţi şi afecţiuni, pentru că ne este imposibil să luăm cunoştinţă de ele de la început şi deodată? Opinia platonicienilor era aceea că toate cunoştinţele

noastre sunt reminiscențe și că, de aceea, adevărurile pe care sufletul le-a adus cu sine, o dată cu nașterea omului, și care se numesc înnăscute, trebuie să fie resturi ale unei cunoașteri explicite anterioare. Însă, opinia aceasta nu are nici un temei. Și este ușor de crezut că sufletul trebuia să aibă cunoștințe înnăscute încă din starea precedentă (dacă preexistența a avut loc), oricât de îndepărtată ar fi putut să fie: ele ar trebui, de asemenea, să vină dintr-o altă stare precedentă, stare în care ar fi fost în cele din urmă înnăscute sau, cel puțin, create împreună cu sufletul, sau, altfel, ar trebui să mergem la infinit și să facem sufletele eterne, caz în care aceste cunoștințe ar fi cu adevărat înnăscute, deoarece ele nu ar avea vreodată un început în suflet; și, dacă cineva ar pretinde că fiecare stare anterioară a avut ceva dintr-o alta, anterioară, care nu s-a transmis la succesori, i se va răspunde că este cert faptul că anumite adevăruri evidente trebuie să fi fost în toate aceste stări. Și, în orice chip ai lua-o, este tot timpul limpede, în toate stările sufletului, că adevărurile necesare sunt înnăscute, lucru care se dovedește cu ajutorul a ceea ce este intern, neputând fi stabilite prin experiență, așa cum se stabilesc, prin aceasta, adevărurile de fapt. Pentru ce ar trebui să nu putem avea nimic în suflet, ceva de care să nu ne fi folosit vreodată? Și a avea ceva fără a te folosi de el este același lucru cu a avea doar facultatea de a-l obține? Dacă se întâmplă așa, nu am fi avut niciodată decât lucruri de care să ne putem folosi, în vreme ce, se știe că în afara facultății și a obiectului, este necesară adesea o anume dispoziție în facultate și în obiect și în amândouă, pentru ca facultatea să se exercite asupra obiectului.

PHILALÈTHE. *Luând lucrurile în felul acesta, vom putea spune că există adevăruri gravate în suflet, pe care sufletul nu le-a cunoscut totuși niciodată și chiar că nu le va cunoaște niciodată. Ceea ce mi se pare straniu.*

THÉOPHILE. Nu văd nici o absurditate aici, deși nu putem fi siguri că există asemenea adevăruri. Căci lucrurile mai înalte decât acelea pe care noi le putem cunoaște în prezent, pot ieși la iveală, într-o bună zi, în sufletele noastre, când ele vor fi într-o altă stare.

PHILALÈTHE. *Presupunând însă că există adevăruri care pot fi întipărite în intelect, fără să fim conștienți de ele, nu văd în ce fel ele s-ar putea deosebi, în ceea ce privește originea lor, de singurele adevăruri pe care este capabil să le cunoască.*

THÉOPHILE. Sufletul nu este capabil doar să le cunoască, ci și să le afle în sine și, dacă nu ar avea decât simpla capacitate de a primi cunoștințele sau puterea pasivă pentru aceasta, la fel de indeterminată ca aceea pe care o are ceara de a primi diverse figuri și tabla goală de a primi literele, el nu ar fi sursa adevărurilor necesare, așa cum tocmai am arătat că este: căci este lucru de necontestat faptul că simțurile nu sunt suficiente pentru a da la iveală necesitatea, și că astfel spiritul are o dispoziție (atât activă, cât și pasivă) pentru a

le obţine el însuşi din propria esenţă; deşi simţurile sunt necesare pentru a-i da ocazia şi atenţia necesare în acest scop şi pentru a-l conduce spre unele mai degrabă decât spre altele. Vedeţi, dar, domnule, că aceste persoane, foarte pricepute dealtfel, care sunt de o altă părere, par să nu fi meditat îndeajuns asupra urmărilor ce decurg din diferenţa care există între adevărurile necesare sau eterne şi adevărurile de experienţă, aşa cum deja am observat şi aşa cum toată controversa noastră o arată. Dovada originară a adevărurilor necesare vine doar din intelect, iar celelalte adevăruri vin din experienţe sau din observaţiile simţurilor. Spiritul nostru este capabil să le cunoască şi pe unele, şi pe celelalte, însă el este sursa primelor dintre acestea; şi oricâte experienţe particulare am avea despre un adevăr universal, nu ne-am putea asigura pentru totdeauna cu ajutorul inducţiei, fără a-i cunoaşte necesitatea prin raţiune.

PHILALÈTHE. *Însă nu este adevărat faptul că aceste cuvinte, a fi în intelect, aduc cu ele ceva pozitiv, ele însemnând a fi percepute şi înţelese de către intelect?*

THÉOPHILE. Ele înseamnă cu totul altceva: este suficient faptul că *ceea ce se află în intelect* poate fi găsit aici şi că sursele sau dovezile originare ale adevărurilor despre care este vorba nu se află decât în intelect: simţurile pot insinua, justifica şi confirma aceste adevăruri, dar nu pot să demonstreze certitudinea lor infailibilă şi eternă.

§11. PHILALÈTHE. *Totuşi, toţi aceia care vor dori să îşi dea silinţa să reflecteze, cu puţină atenţie, asupra operaţiilor intelectului vor afla că acest consimţământ, pe care spiritul îl dă fără greutate anumitor adevăruri, depinde de facultatea spiritului uman.*

THÉOPHILE. Foarte bine. Însă tocmai acest raport particular dintre spiritul uman şi aceste adevăruri, face exerciţiul facultăţii uşor şi natural în privinţa lor şi ne determină să le numim înnăscute. Deci nu este o facultate goală, care constă în simpla posibilitate de a le înţelege: este o dispoziţie, o aptitudine, o preconfigurare, ce ne determină sufletul, şi care face ca ele să fie scoase din el. Este o diferenţă ca aceea dintre formele pe care le dăm pietrei sau marmurei, în mod arbitrar, şi acelea pe care nervurile sale le marchează deja sau sunt în măsură să le marcheze, dacă cel care lucrează ştie să profite de ele.

PHILALÈTHE. Nu este însă adevărat că adevărurile sunt posterioare ideilor din care se nasc? Or ideile vin prin simţuri.

THÉOPHILE. Ideile intelectuale, care sunt sursa adevărurilor necesare, nu vin de la simţuri; şi recunoaşteţi că există idei care sunt datorate reflecţiei spiritului, atunci când reflectează asupra lui însăşi. În rest, este adevărat că o cunoaştere explicită a adevărurilor este posterioară (*tempore vel natura*[35]) cunoaşterii explicite a ideilor; cum natura adevărurilor depinde de natura

ideilor, înainte de a se forma, în mod explicit, şi unele şi celelalte, adevărurile în care intră ideile care vin prin simţuri depind de simţuri, cel puţin în parte. Însă ideile care vin prin simţuri sunt confuze, şi adevărurile care depind de acestea sunt de asemenea confuze, cel puţin în parte, în vreme ce ideile intelectuale şi adevărurile care depind de acestea sunt distincte şi nici unele nici celelalte nu îşi au originea în simţuri, deşi este adevărat că noi nu ne-am fi gândit niciodată la ele în absenţa simţurilor.

PHILALÈTHE. Însă, după părerea dvs., numerele sunt idei intelectuale; şi totuşi se consideră că dificultatea, aici, depinde de formarea explicită a ideilor; de exemplu: *un om ştie că 18 şi cu 19 fac 37 cu aceeaşi certitudine cu care ştie că unu şi cu doi fac trei; totuşi un copil nu cunoaşte prima propoziţie la fel de curând ca pe cea de-a doua, lucru care se datorează faptului că el nu are atât de curând formate ideile pe care cuvintele 18, 19 şi 37 le desemnează, precum acelea care sunt exprimate prin cuvintele unu, doi şi trei.*

THÉOPHILE. Pot să vă conced faptul că adesea dificultatea care există în formarea explicită a adevărurilor depinde de dificultatea care există în formarea explicită a ideilor. Totuşi cred că în exemplul dv. este vorba de întrebuinţarea ideilor deja formulate. Căci aceia care au învăţat să socotească până la zece, precum şi modul de a merge mai departe printr-o anume înmulţire cu zeci, înţeleg cu uşurinţă ce înseamnă 18, 19 şi 37, adică o dată, de două ori sau de trei ori 10, la care se adaugă 8 sau 9, sau 7: însă, pentru a deriva că 18 plus 19 fac 37 este necesară mai multă atenţie decât pentru a afla că doi plus unu fac trei, ceea ce până la urmă nu este decât definiţia lui trei.

§18. PHILALÈTHE. *Nu este un privilegiu ataşat numerelor sau ideilor pe care le numiţi intelectuale de a furniza propoziţii la care să consimţi în mod infailibil, de îndată ce le auzi. Le întâlnim, de asemenea, în fizică şi în toate celelalte ştiinţe* şi simţurile însele ni le furnizează. *De exemplu această propoziţie: două corpuri nu pot fi în acelaşi timp şi în acelaşi loc este un adevăr de care nu eşti altfel convins decât prin maximele următoare: este imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie în acelaşi timp; albul nu este roşu; pătratul nu este cerc; culoarea galbenă nu este gustul dulce.*

THÉOPHILE. Există deosebiri între aceste propoziţii. Prima, care enunţă faptul că întrepătrunderea corpurilor este imposibilă, are nevoie de probă. Toţi aceia care consideră condensările şi rarefierile în sensul strict şi propriu al cuvintelor. cum sunt peripateticienii şi dl. cavaler Digby, o resping de fapt; fără a vorbi de creştinii care cred, în majoritatea lor, faptul că opusul acestei propoziţii. în speţă penetrarea dimensiunilor, este posibil pentru Dumnezeu. Însă celelalte propoziţii sunt identice sau aproape, iar cele identice sau imediate nu capătă nici o probă demonstraţie. Acelea care privesc ceea ce ne furnizează simţurile, aşa cum este cazul aceleia care

afirmă: culoarea galbenă nu este dulce, nu fac decât să aplice maxima identică generală la cazuri particulare.

PHILALÈTHE. *Fiecare propoziţie care este compusă din două idei diferite, în care una este negată de cealaltă, de exemplu aceea că pătratul nu este cerc, că a fi galben nu înseamnă a fi dulce, va fi, de asemenea, acceptată tot atât de sigur ca indubitabilă de îndată ce vor fi înţeleşi termenii, asemeni acestei maxime generale: este imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie în acelaşi timp.*

THÉOPHILE. Deoarece una este principiul (în speţă maxima generală), iar cealaltă (anume negaţia unei idei de către o alta opusă) este aplicaţia acestuia.

PHILALÈTHE. Mie mi se pare că, mai degrabă, maxima depinde de această negaţie, *care în acest caz este temeiul; şi că este încă mai uşor să înţelegi că ceea ce este identic nu este diferit, decât maxima care respinge contradicţiile. Or, în felul acesta, va trebui să acceptăm drept adevăruri înnăscute un număr infinit de propoziţii de felul acesta propoziţii în care o idee este negată prin alta, fără a mai vorbi de alte adevăruri. Adăugaţi la aceasta faptul că de vreme ce o propoziţie nu poate fi înnăscută decât dacă ideile din care este compusă sunt astfel, va trebui să presupunem că toate ideile pe care le avem despre culori, sunete, gusturi, figuri, etc. sunt înnăscute.*

THÉOPHILE. Nu înţeleg prea bine cum propoziţia: ceea ce este identic nu este diferit este originea principiului contradicţiei, şi este mai uşor de înţeles decât acesta ; căci îmi pare că se merge mai departe spunând că A nu este B decât spunând că A nu este non-A. Iar motivul care îl împiedică pe A să fie B este faptul că B îl cuprinde pe non-A. În rest această propoziţie: dulcele nu este amarul nu este câtuşi de puţin înnăscută, conform sensului pe care noi l-am dat acestui termen de adevăr înnăscut. Că senzaţiile de dulce şi de amar vin prin simţurile exterioare. Astfel este vorba de o concluzie amestecată (*hybrida conclusio*), unde axioma este aplicată la un adevăr sensibil. Însă, în ceea ce priveşte această propoziţie: pătratul nu este un cerc, se poate spune că este înnăscută, căci luând-o în considerare noi facem o aplicaţie a principiului contradicţiei la ceea ce intelectul furnizează el însuşi, de îndată ce luăm cunoştinţă de faptul că aceste idei, care sunt înnăscute, cuprind noţiuni incompatibile.

§19. PHILALÈTHE. *Atunci când susţineţi că aceste propoziţii particulare şi evidente prin ele însele, al căror adevăr îl recunoaşteţi de îndată ce le auziţi pronunţate (asemeni aceleia că verdele nu este roşu), sunt acceptate drept urmări ale acestor propoziţii mai generale, pe care le privim ca pe tot atâtea principii înnăscute, îmi pare că nu luaţi în considerare, domnule, faptul că aceste propoziţii particulare sunt acceptate ca adevăruri indu-*

bitabile de aceia care nu au nici o cunoştinţă despre aceste maxime mai generale.

THÉOPHILE. Am răspuns deja mai sus la aceasta: noi ne întemeiem pe aceste maxime mai generale tot aşa cum ne sprijinim pe majore, pe care le suprimăm atunci când raţionăm prin entimeme: căci deşi, foarte adesea, nu ne gândim în mod distinct la ceea ce facem atunci când raţionăm, tot aşa cum nu ne gândim la ceea ce facem atunci când mergem sau sărim, este, totuşi, adevărat că forţa concluziei constă, în parte, în ceea ce se suprimă, şi nu poate veni din alta parte, ceea ce vom afla atunci când vom dori să o justificăm.

§20. PHILALÈTHE. *Dar se pare că ideile generale şi abstracte sunt mai străine spiritului nostru* decât noţiunile şi adevărurile particulare: deci aceste adevăruri particulare vor fi mai naturale spiritului decât principiul contradicţiei, a cărui aplicaţie doriţi dv. să fie.

THÉOPHILE. Este adevărat că noi începem mai degrabă prin a ne da seama de adevărurile particulare, după cum noi începem cu idei mai compuse şi mai generale, ceea ce nu împiedică ordinea naturii să înceapă prin cele mai simple, şi ca temeiul adevărurilor mai particulare să depindă de cele mai generale, pentru care ele sunt doar exemple. Şi când vrem să examinăm ceea ce se află în noi în mod virtual şi înaintea oricărei apercepţii, suntem îndreptăţiţi să începem cu cele mai simple. Căci principiile generale intră în ideile noastre, pentru care sunt nucleul şi legătura. Ele sunt necesare aşa cum muşchii şi tendoanele sunt necesare pentru mers, deşi nu ne gândim deloc la acest lucru. Spiritul se sprijină pe aceste principii tot timpul, dar nu reuşim aşa uşor să le desprindem şi să le reprezentăm distinct şi separat, deoarece lucrul acesta cere o mare concentrare asupra a ceea ce facem iar majoritatea oamenilor, puţin obişnuiţi să mediteze, nu o au deloc. Chinezii nu au şi ei, asemeni nouă, sunete articulate? Şi totuşi, ataşându-se unui alt mod de a scrie, ei nu s-au gândit încă să-şi alcătuiască un alfabet al acestor sunete. În acest fel posedăm noi multe lucruri fără să ştim.

§21. PHILALÈTHE. *Dacă sufletul consimte atât de prompt în privinţa anumitor adevăruri, lucrul acesta nu se poate datora oare, luării în considerare a naturii lucrurilor, care nu-i permite să gândească altfel, mai degrabă decât din aceea că aceste propoziţii sunt gravate, în mod natural în spirit?*

THÉOPHILE. Şi unul şi altul sunt adevărate. Natura lucrurilor şi natura sufletului conlucrează pentru aceasta. Şi pentru că opuneţi considerarea lucrului apercepţiei a ceea ce este gravat, chiar această obiecţie scoate la iveală, domnule, faptul că aceia cărora le luaţi apărarea nu înţeleg prin adevăruri înnăscute decât ceea ce am aproba în mod natural, ca prin instinct, şi chiar fără a-l cunoaşte decât în mod confuz. Există adevăruri de felul acesta şi vom mai avea ocazia să vorbim despre ele. Însă ceea ce numim lumină natu-

rală presupune o cunoaştere distinctă şi foarte adesea cercetarea naturii lucrurilor nu este altceva decât cunoaşterea naturii spiritului nostru şi a ideilor noastre înnăscute, pe care nu avem nevoie să le căutăm în afara noastră. Astfel numesc înnăscute adevărurile care nu au nevoie decât de această luare în considerare pentru a fi justificate. Am răspuns deja, în §5, la această obiecţie, din §22, potrivit căreia a spune că noţiunile înnăscute se află în mod implicit în suflet înseamnă a afirma doar faptul că există o facultate de a le cunoaşte; căci am arătat că, în afara acesteia, există facultatea de a le afla în sine şi dispoziţia de a le aproba atunci când gândim asupra lor în mod adecvat.

§23. PHILALÈTHE. *Se pare că vreţi, domnule, ca aceia cărora li se propun aceste maxime generale pentru prima oară să nu înveţe nimic care să fie pentru ei pe de-a-ntregul nou. Însă este cert că ei învaţă în primul rând numele şi, apoi, adevărurile şi chiar ideile de care aceste adevăruri depind.*

THÉOPHILE. Aici nu este vorba de nume, care sunt într-o oarecare măsură arbitrare, în vreme ce ideile şi adevărurile sunt naturale. Însă în ceea ce priveşte aceste idei şi aceste adevăruri, îmi atribuiţi, domnule, o doctrină de care sunt foarte departe, căci eu rămân de acord cu faptul că noi învăţăm ideile şi adevărurile înnăscute fie luând aminte la sursa lor, fie verificându-le cu ajutorul experienţei. Astfel, eu nu fac supoziţia la care vă referiţi, conform căreia, în cazul despre care vorbiţi, noi nu am învăţa nimic nou. Iar eu nu pot admite supoziţia după care tot ceea ce învăţăm nu este înnăscut. Adevărurile despre numere sunt în noi şi nu încetăm să le învăţăm fie extrăgându-le din sursa lor, atunci când le învăţăm cu ajutorul raţiunii demonstrative (ceea ce ne arată că sunt înnăscute), fie punându-le la încercare cu ajutorul exemplelor, cum fac aritmeticienii de rând, care, în lipsa ştiinţei temeiurilor, nu învaţă regulile lor decât prin tradiţie, şi pe deasupra, înainte de a le preda, ei le justifică prin experienţa pe care o împing atât de departe cât găsesc de cuviinţă. Şi, câteodată, chiar un foarte abil matematician, deoarece nu cunoaşte sursa descoperirii celuilalt, este obligat să se mulţumească cu această metodă a inducţiei pentru a o examina; aşa cum a făcut un celebru scriitor la Paris, atunci când eu eram acolo, care împinsese destul de departe verificarea tetragonismului meu aritmetic[36], comparându-l cu numerele lui Ludolf, crezând că a găsit aici ceva greşit; şi el s-a îndoit pe bună dreptate până când i-a fost comunicată demonstraţia, care ne scuteşte de aceste verificări, care ar putea totdeauna continua fără a fi vreodată perfect siguri. Şi lucrul acesta chiar, mă refer la imperfecţiunea inducţiilor, îl mai putem verifica prin situaţii luate din experienţă. Căci există progresii pe care le putem urmări foarte departe fără a remarca schimbările şi legile pe care le implică.

PHILALÈTHE. *Nu este posibil, oare, ca nu numai termenii sau cuvintele de care ne servim, ci şi ideile să ne vină din afară?*

THÉOPHILE. Ar trebui ca noi înşine să fim în afara noastră, căci ideile intelectuale sau de reflecţie sunt extrase din spiritul nostru. Aş vrea să ştiu cum am putea avea ideea de fiinţă dacă nu eram fiinţe noi înşine, şi nu aflam astfel fiinţa în noi.

PHILALÈTHE. Dar ce răspundeţi, domnule, la această provocare a unuia dintre amicii mei? *Dacă cineva poate să găsească o propoziţie ale cărei idei sunt înnăscute, să mi-o spună, căci n-ar putea să-mi facă o plăcere mai mare.*

THÉOPHILE. Îi voi indica propoziţiile aritmeticii şi ale geometriei, care toate sunt de felul acesta; şi în materie de adevăruri necesare nu putem găsi altele.

§25. PHILALÈTHE. Lucrul acesta va părea straniu multora. Se poate spune că ştiinţele cele mai dificile şi mai profunde sunt înnăscute?

THÉOPHILE. Cunoaşterea lor actuală nu este însă ceea ce putem numi cunoaştere virtuală este; tot aşa cum înfăţişarea trasată de nervurile marmurei se află în marmură înainte de a le descoperi pe parcursul travaliului.

PHILALÈTHE. *Dar este oare posibil ca fiinţe precum copiii, primind noţiuni care le vin din exterior şi acceptându-le, să nu aibă nici o cunoştinţă în privinţa acelora despre care presupunem că sunt înnăscute şi fac parte din spiritul lor, unde ele se află, se spune, întipărite în caractere care nu se şterg, pentru a servi ca fundament? Dacă ar fi fost aşa, natura şi-ar fi dat în zadar osteneala, sau, cel puţin, ea ar fi gravat rău aceste caractere, fiindcă nu ar putea fi apercepute de nişte ochi care văd foarte bine altceva.*

THÉOPHILE. Apercepţia a ceea ce se află în noi depinde de o anumită atenţie şi ordine. Or nu numai că este posibil, dar este chiar convenabil ca aceşti copii să-şi îndrepte mai mult atenţia către noţiunile simţurilor, căci atenţia este ordonată de trebuinţă. Totuşi, vom vedea în continuare că natura nu şi-a dat în zadar osteneala să ne înzestreze cu nişte cunoştinţe înnăscute, fiindcă fără ele nu ar fi existat nici un mijloc de a ajunge la cunoaşterea actuală a adevărurilor necesare din ştiinţele demonstrative şi la temeiurile faptelor; iar noi nu am avea nimic mai presus de animale.

§26. PHILALÈTHE. *Dacă există adevăruri înnăscute, nu este oare necesar să existe şi cugetări înnăscute?*

THÉOPHILE. Ba deloc, deoarece cugetările sunt acţiuni şi cunoştinţele sau adevărurile, în măsura în care sunt în noi, chiar atunci când nu le gândeşti, sunt habitudini sau dispoziţii; şi noi cunoaştem bine lucruri la care nu gândim deloc.

PHILALÈTHE. *Este tare dificil să concepi faptul că un adevăr este în spirit dacă spiritul n-a gândit niciodată acel adevăr.*

THÉOPHILE. Este ca şi cum cineva ar spune că este dificil să concepi ideea că există nervuri în marmură înainte de a le descoperi. Se pare, de asemenea, că această obiecţie se apropie, puţin prea mult, de *petitio principii*.

Toți aceia care admit adevărurile înnăscute, fără a le întemeia în reminiscențele platonice, admit unele la care nu s-au gândit încă. De altfel acest raționament dovedește prea mult: căci dacă adevărurile sunt idei, vom fi lipsiți nu doar de adevărurile la care nu am cugetat niciodată, ci și de cele la care ne-am gândit și la care nu ne mai gândim în acest moment; iar dacă adevărurile nu sunt idei, ci deprinderi și aptitudini, naturale și dobândite, nimic nu împiedică existența în noi a unora la care nu ne-am gândit niciodată și la care niciodată nu ne vom gândi.

§27. PHILALÈTHE. *Dacă maximele generale ar fi înnăscute, ele ar fi trebuit să apară cu mai multă strălucire în spiritul anumitor persoane, unde, totuși, noi nu vedem nici o urmă, mă refer la copii, la idioți și la sălbatici: căci dintre toți oamenii, ei sunt cei care au spiritul cel mai puțin alterat și corupt de obișnuință și de impresiile opiniilor străine.*

THÉOPHILE. Cred că trebuie să gândim cu totul altfel aici. Maximele înnăscute nu se manifestă decât prin atenția pe care le-o dăm; însă aceste persoane nu sunt atente sau sunt atente pentru ceva cu totul diferit. Ei nu se gândesc decât la trebuințele corpului; și este firesc ca ideile pure și detașate să fie prețul unor griji mai nobile. Este adevărat că sălbaticii și copiii au spiritul mai puțin alterat de tradiții, însă îl au tot atât de puțin educat prin învățătură, care dă naștere capacității de concentrare. Ar fi un lucru foarte puțin corect ca cele mai vii lumini să strălucească mai puternic în spiritele care le merită mai puțin, și care sunt învăluite de cei mai groși nori. N-aș vrea, deci, să cinstesc prea tare ignoranța și barbaria, când există cineva atât de înțelept și de abil pe cât sunteți dv., Philalèthe, la fel de bine ca și excelentul nostru autor: ar însemna să nu apreciem darurile lui Dumnezeu. Cineva va spune că ignoranța ne apropie de avantajele unui bloc de marmură sau ale unei bucăți de lemn, care sunt perfecte și fără cusururi. Din nefericire, însă, nu în felul acesta ne apropiem de ele; iar în măsura în care suntem capabili de cunoaștere, păcătuim dacă neglijăm să o dobândim și vom greși cu atât mai ușor cu cât suntem mai puțin instruiți.

CAPITOLUL II

DESPRE FAPTUL CĂ NU EXISTĂ PRINCIPII PRACTICE ÎNNĂSCUTE

§1. PHILALÈTHE. *Morala este o știință demonstrativă și totuși ea nu are deloc principii înnăscute. Și va fi chiar foarte greu să produci o regulă*

morală care să fie acceptată printr-un consimțământ la fel de general și la fel de prompt ca aceasta maximă: ceea ce este este.

THÉOPHILE. Este absolut imposibil să existe adevăruri de rațiune la fel de evidente ca cele identice sau imediate. Și, deși putem spune, într-adevăr, că morala are principii nedemonstrabile și că unul dintre primele principii și dintre cele mai practice este acela că trebuie să căutăm fericirea și să evităm tristețea, trebuie să adăugăm faptul că acesta nu este un adevăr care este cunoscut doar de rațiune, deoarece este întemeiat pe experiența internă sau pe cunoștințe confuze, noi neînțelegând ce este bucuria și tristețea.

PHILALÈTHE. *Nu doar cu ajutorul raționamentelor, prin conversații și printr-o aplicare a spiritului ne putem asigura de adevărurile practice.*

THÉOPHILE. Chiar și așa ele nu sunt mai puțin înnăscute. Totuși, maxima pe care tocmai am citat-o pare de o altă natură; ea nu este cunoscută prin rațiune, ci, pentru a spune astfel, printr-un instinct. Este un principiu înnăscut, dar nu face parte deloc din lumina naturală, căci noi nu îl cunoaștem într-un mod luminos. Totuși, o dată stabilit acest principiu, se obțin de aici consecințe științifice, și aprob întru totul ceea ce tocmai ați spus despre morală ca despre o știință demonstrativă. De aceea vedem că ea ne învață adevăruri atât de evidente, încât pungașii, piratii și banditii sunt obligați să se respecte între ei.

§2. PHILALÈTHE. *Însă, banditii respectă între ei regulile justitiei fără a le considera principii înnăscute.*

THÉOPHILE. Ce contează? Se îngrijește oare lumea de chestiunile teoretice?

PHILALÈTHE. *Ei nu respectă legile justiției decât în calitate de reguli de convenință, a căror punere în aplicare este absolut necesară pentru păstrarea societății lor.*

THÉOPHILE. Foarte bine. Nu se poate spune nimic mai frumos în privința tuturor oamenilor în general. În felul acesta, aceste legi sunt gravate în suflet, respectiv în calitate de consecințe ale conservării noastre și ale adevăratelor noastre categorii de bine. Să ne imaginăm oare că vrem ca adevărurile să fie în intelect independente unele de altele și așa cum edictele pretorului se aflau pe un avizier sau pe un afiș public? Pun deoparte acum instinctul care îl determină pe om să iubească omul, lucru despre care voi vorbi altădată; căci acum vreau să vorbesc despre adevăruri, în măsura în care se lasă cunoscute prin rațiune. Recunosc, de asemenea, că anumite reguli ale justiției nu ar putea fi demonstrate în toată întinderea și perfecțiunea lor, decât presupunând existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, iar acelea în care instinctul umanității nu ne călăuzește nu sunt gravate în suflet decât asemeni celorlaltor adevăruri derivate. Totuși, aceia care nu întemeiază justiția decât pe necesitatea acestei vieți și pe nevoia pe care ei o au în legă-

tură cu ea, mai degrabă decât pe plăcerea pe care ei ar trebui să o afle aici, care este dintre cele mai mari câtă vreme Dumnezeu este temeiul ei, aceştia sunt obligaţi să se asemene puţin cu societatea bandiţilor.

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis[37].

§3. PHILALÈTHE. *Recunosc că natura a pus în toţi oamenii dorinţa de a fi fericiţi şi aversiunea pentru nefericire. Acestea sunt principiile practice cu adevărat înnăscute, care, conform destinaţiei oricărui principiu practic, au o influenţă continuă asupra tuturor acţiunilor noastre. Însă înclinaţiile sufletului către bine, şi nu semnele vreunui adevăr, sunt gravate în intelectul nostru.*

THÉOPHILE. Sunt încântat, domnule, să văd că, într-adevăr, recunoaşteţi adevărurile înnăscute, după cum voi spune îndată. Acest principiu se acordă suficient cu acela pe care tocmai l-am indicat, care ne călăuzeşte să urmăm bucuria şi să evităm tristeţea. Căci fericirea nu este altceva decât o bucurie durabilă. Totuşi, predispoziţia noastră duce către fericirea propriu-zisă, ci către bucurie, adică spre prezent; raţiunea este cea care ne îndrumă către viitor şi către durată. Or, predispoziţia exprimată prin intelect se transformă într-un precept sau într-un adevăr practic; iar dacă predispoziţia este înnăscută, adevărul este, de asemenea, înnăscut, întrucât nu există nimic în suflet care să nu fie exprimat în intelect, însă nu întotdeauna printr-o consideraţie actuală distinctă, după cum am lăsat să se vadă. De asemenea, instinctele nu sunt totdeauna practice; există printre acestea unele care conţin adevăruri teoretice, şi aşa sunt principiile interne ale ştiinţelor şi ale raţionamentului, atunci când, fără a le cunoaşte temeiul, noi le întrebuinţăm printr-un instinct natural. Şi, în sensul acesta, nu vă puteţi dispensa de recunoaşterea principiilor înnăscute; chiar şi când vreţi să negaţi faptul că adevărurile derivate sunt înnăscute. Însă aceasta ar fi o problemă de nume după explicaţia pe care am dat-o în legătură cu ceea ce eu numesc înnăscut. Iar dacă cineva nu vrea să dea acest nume adevărurilor pe care le dobândeşte, în primă instanţă, cu ajutorul intelectului, nu îi voi contesta acest lucru.

PHILALÈTHE. *Iată că ne înţelegem. Însă, dacă ar exista în sufletul nostru anumite caractere care ar fi fost gravate aici în mod natural, ca tot atâtea principii ale cunoaşterii, noi nu am putea decât să luăm cunoştinţă de ele atunci când acţionează în noi, aşa cum simţim influenţa celor două principii care acţionează constant în noi, în speţă dorinţa de a fi fericiţi şi teama de a fi nefericiţi.*

THÉOPHILE. Există principii de cunoaştere care influenţează la fel de constant raţionamentele noastre ca şi principiile practice, în voinţele noastre; de exemplu, toată lumea foloseşte legile înlănţuirii logice printr-o logică naturală, fără a lua cunoştinţă de acestea.

§4. PHILALÈTHE. *Regulile de morală au nevoie să fie demonstrate, deci ele nu sunt înnăscute; asemeni acestei reguli care este sursa virtuților care privesc societatea:* nu fă altuia decât ceea ai vrea să ți se facă și ție.

THÉOPHILE. Întotdeauna ridicați obiecții pe care le-am respins deja. Am fost de acord, domnule, că există reguli ale moralei care nu sunt principii înnăscute, fapt care nu le împiedică să fie adevăruri înnăscute, căci un adevăr derivativ va fi înnăscut atunci când îl putem obține din spiritul nostru. Dar există adevăruri înnăscute pe care le aflăm în noi în două moduri, cu ajutorul luminii și prin instinct. Cele pe care tocmai le-am amintit se demonstrează cu ajutorul ideilor noastre, ceea ce reprezintă lumina naturală. Există însă, există concluzii ale luminii naturale care sunt principii în raport cu instinctul. Astfel noi suntem călăuziți către acte de umanitate prin instinct, pentru că asta ne place, și prin rațiune, pentru că asta este just. Există, deci, în noi adevăruri de instinct, care sunt principii înnăscute, pe care le simțim și le aprobăm, chiar dacă nu avem demonstrația lor, pe care o obținem totuși atunci când dăm socoteală de acest instinct. Astfel ne folosim de legile înlănțuirii logice, conform unei cunoașteri confuze în mod instinctual, însă logicienii demonstrează temeiul acestora, așa cum fac și matematicienii, când își dau seama de ceea ce facem fără să ne gândim, atunci când mergem ori când sărim. În ceea ce privește regula referitoare la faptul că trebuie să facem altora doar ceea ce vrem ca ei să ne facă nouă, are nevoie nu numai de demonstrație, dar și de recunoaștere. Dacă aș fi profesor aș vrea prea mult; deci nu aș datora prea mult și celorlalți? Mi se va răspunde că lucrul acesta nu se referă decât la o voință dreaptă. Însă, în felul acesta, regula, departe de a fi suficientă pentru a servi de măsură, ar avea nevoie de așa ceva. În cazul de față, adevăratul sens al acestei reguli este acela că poziția aproapelui este adevăratul punct de vedere pentru a judeca echitabil.

§9. PHILALÈTHE. *Se comit adesea fapte mârșave fără nici o mustrare de cuget: de exemplu, atunci când sunt luate cu asalt orașele, soldații comit fără scrupule cele mai mârșave acțiuni; națiuni civilizate și-au pus în pericol copiii, și în câteva dintre insulele Caraibe, îi castrează pe ai lor pentru a-i îngrășa și pentru a-i mânca. Garcilaso de la Vega istorisește faptul că anumite populații din Peru iau prizoniere pentru a și le face concubine, și își hrănesc copiii până la vârsta de 13 ani, după care îi mănâncă, și își tratează în același fel mamele, de îndată ce acestea nu mai fac copii. În călătoria lui Baumgarten se povestește că exista în Egipt un preot musulman, care era considerat un om sfânt:* eo quod non foeminarum unquam esset ac puerorum, sed tantum asellarum concubinator at que mularum.

THÉOPHILE. Știința morală (în afara instinctelor, cum ar fi cel care ne determină să urmăm bucuria și să evităm tristețea) nu este în alt fel înnăscută decât este aritmetica. căci ea depinde și de demonstrațiile pe care lumina interioară ni le dă. Și cum demonstrațiile nu sar de la început în ochi, nu este cine

ştie ce dacă oamenii nu iau aminte, întotdeauna şi în primă instanţă, la tot ceea ce poartă în ei şi nu citesc suficient de repede semnele legii naturale, pe care Dumnezeu, după Sf. Pavel, le-a gravat în sufletul lor. Totuşi, cum morala este mai importantă decât aritmetica, Dumnezeu i-a dat omului instincte care îl îndrumă în primă instanţă şi fără raţionament către ceva din ceea ce ordonă raţiunea. Este ca şi cum noi mergem conform legilor mecanicii fără a ne gândi la aceste legi şi ca şi cum noi mâncăm nu numai pentru că este necesar s-o facem, ci şi, ba încă mai mult, pentru că ne face plăcere. Însă aceste instincte nu ne îndrumă la acţiune într-un mod absolut; ne împotrivim lor prin pasiuni, le întunecăm prin prejudecăţi şi le corupem prin obiceiuri contrare. Însă, cel mai adesea, înţelegem instinctele conştiinţei şi le urmăm chiar şi atunci când cele mai puternice impresii depăşesc. Cea mai mare şi mai sănătoasă parte a omenirii dă mărturie pentru ele. Orientalii, grecii sau romanii, Biblia sau Coranul sunt de acord asupra acestui lucru; poliţia mahomedană are obiceiul să pedepsească, după cum istoriseşte Baumgarten, şi ar trebui să fii la fel de abrutizat ca sălbaticii americani pentru a fi de acord cu aceste obiceiuri pline de o cruzime ce o întrece chiar şi pe aceea a animalelor. Cu toate acestea, aceiaşi sălbatici înţeleg ce este justiţia în alte ocazii; şi, poate, deşi nu există un obicei rău, care să nu fie autorizat undeva şi în anume împrejurări, totuşi puţine sunt acelea care să nu fie condamnate cel mai adesea şi de către majoritatea oamenilor. Ceea ce nu s-ar întâmpla în absenţa raţiunii şi deoarece nu se poate întâmpla doar cu ajutorul judecăţii, trebuie pus, în parte, pe seama instinctelor naturale. Obişnuinţa, tradiţia, disciplina s-au amestecat, însă firea este cauza pentru care obişnuinţa s-a întors, în mai multe rânduri, pe latura bună a acestor îndatoriri. Firea este şi cauza pentru care a apărut tradiţia existenţei lui Dumnezeu. Or natura dă omului şi chiar majorităţii animalelor, afecţiune şi blândeţe pentru cei de-o specie cu ei. Chiar tigrul *parcit cognatis maculis*[38], de unde vine vorba bună a unui jurisconsult roman: *quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse*[39]. Doar păienjenii fac excepţie şi se mănâncă între ei într-o asemenea măsură încât femela îşi devorează masculul după ce s-a folosit de el. În afara acestui instinct general de *societate*, care la oameni poate fi numit filantropie, există şi în forme mai speciale, cum ar fi afecţiunea dintre mascul şi femelă, dragostea pe care taţii şi mamele o poartă copiilor lor, pe care grecii o numeau στοργήν, şi alte înclinaţii asemănătoare care formează acest drept natural sau, mai degrabă, această imagine a dreptului pe care, conform jurisconsulţilor romani, natura a oferit-o animalelor. Însă la om, în mod special, se află o anumită grijă pentru demnitate şi bună-cuviinţă, care ne învaţă să ascundem lucrurile ce ne înjosesc, să apărăm pudoarea, să avem aversiune pentru incesturi, să înmormântăm cadavrele, să nu mâncăm oameni şi nici animale vii. În plus, suntem

îndrumați să ne îngrijim de reputația noastră, chiar și dincolo de nevoie și de viață, să fim supuși remușcărilor conștiinței și să înțelegem acest *laniatus et ictus*, aceste torturi și aceste dureri despre care vorbește Tacit[40], după Platon[41], fără a mai vorbi de teama pentru viitor și de o putere supremă, care sunt naturale. Există realitate în toate acestea; însă, în fond, aceste impresii naturale, oricare ar putea ele să fie, nu sunt decât ajutoare date rațiunii și semne ale sfatului naturii. Obișnuința, educația, tradiția, rațiunea contribuie mult la acestea, însă natura umană nu încetează să-și aibă partea ei. Este adevărat că, fără rațiune, aceste ajutoare nu ar fi suficiente pentru a da o certitudine deplină moralei. În fine, vom nega, oare, faptul că omul nu este îndrumat în mod natural să se îndepărteze, de exemplu, de lucrurile murdare sub pretextul că există oameni care sunt încântați să nu vorbească decât despre mizerii, că există chiar oameni al căror mod de viață îi obligă să umble cu excremente și că există popoare în Butan pentru care excrementele regelui sunt considerate ceva frumos mirositor sau parfumat. Îmi închipui, domnule, că în esență sunteți de aceeași părere cu mine în ceea ce privește aceste instincte naturale către binele conform bunei-cuviințe; deși veți spune, poate, așa cum ați spus în privința instinctului care ne îndrumă către bucurie și fericire, că aceste impresii nu sunt adevăruri înnăscute. Însă v-am răspuns deja că orice opinie este percepția unui adevăr și că opinia naturală este aceea a unui adevăr înnăscut, însă cel mai adesea confuz, așa cum sunt experiențele simțurilor externe; astfel putem distinge adevărurile înnăscute de lumina naturală (care nu conține decât ceea ce este cognoscibil în mod distinct), așa cum genul trebuie distins de specia lui, fiindcă adevărurile înnăscute cuprind atât instinctele cât și lumina naturală.

§11. PHILALÈTHE. *Cineva care ar cunoaște limitele naturale dintre just și injust, și care nu ar înceta să le confunde, nu ar putea fi privit decât ca un dușman declarat al tihnei și fericirii societății din care face parte.* Însă, oamenii le confundă fără încetare, prin urmare, nu le cunosc.

THÉOPHILE. Înseamnă a lua lucrurile un pic prea teoretic. Se întâmplă tot timpul ca oamenii să acționeze împotriva propriei lor cunoașteri, simulând ignoranța, atunci când își îndreaptă spiritul în altă parte, pentru a-și urma pasiunile; fără aceasta nu am vedea oameni mâncând și bând ceea ce știu că trebuie să le provoace boli și chiar moartea. Ei nu și-ar neglija treburile; ei nu ar face ceea ce națiuni întregi au făcut în anumite privințe. Viitorul și rațiunea rareori atrag atenția atât de tare pe cât o fac prezentul și simțurile. Italianul acela o știa bine, și, trebuind să fie torturat, își propusese să aibă fără încetare spânzurătoarea în fața ochilor în răstimpul torturilor pentru a rezista acestora; era auzit spunând uneori: *Io ti vedo*[42], ceea ce a explicat mai târziu, atunci când i s-a dat drumul. Numai în cazul în care luăm hotărârea fermă de a lua în considerare adevăratul bine și adevăratul rău, pentru a-l urma sau a-l evita, ne

simțim luați cu asalt, și ceea ce ni se întâmplă în legătură cu trebuințele cele mai importante ale vieții acesteia se întâmplă și în legătură cu paradisul și infernul, chiar și celor care cred mai tare.

Cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur,
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta negliguntur[43].

PHILALÈTHE. *Orice principiu despre care presupunem că este înnăscut nu poate să fie cunoscut de cineva decât ca just și avantajos.*

THÉOPHILE. Înseamnă a reveni totdeauna la această supoziție pe care am respins-o de atâtea ori, anume că orice adevăr înnăscut este cunoscut totdeauna și de către toți.

§12. PHILALÈTHE. *Însă o permisiune publică de a încălca legea ne arată faptul că această lege nu este înnăscută; de exemplu legea de a iubi și de a ocroti copiii a fost încălcată de antici, atunci când au permis ca aceștia să fie supuși primejdiei.*

THÉOPHILE. Din această presupusă încălcare decurge doar că nu s-au citit corect aceste caractere ale naturii gravate în sufletele noastre, însă suficient de ascunse de propria noastră dezordine; în plus, pentru a vedea necesitatea datoriilor într-un mod irefutabil trebuie luată în considerare demonstrația lor, ceea ce nu este la îndemâna oricui. Dacă geometria s-ar opune, în egală măsură, pasiunilor și intereselor noastre prezente, asemeni moralei, noi n-am fi contestat-o și încălcat-o mai puțin, în pofida tuturor demonstrațiilor lui Euclid și Arhimede, pe care le-am considera drept reverii și le-am crede pline de paralogisme; iar Joseph Scaliger[44], Hobbes și alții, care au scris împotriva lui Euclid și Arhimede, nu ar fi atât de puțin acompaniați pe cât sunt acum. Acești autori nu credeau că descoperă în cvadratura cercului și în alte probleme dificile decât pasiunea pentru glorie, care a orbit într-o asemenea măsură persoane de un așa mare merit. Iar dacă alții ar fi avut un asemenea interes, ei l-ar fi folosit la fel.

PHILALÈTHE. *Orice datorie aduce cu sine ideea de lege, iar o lege nu ar putea fi cunoscută sau presupusă fără un legislator care să o fi prescris sau fără recompensă și fără pedeapsă.*

THÉOPHILE. Pot exista recompense și pedepse naturale fără un legislator; excesul, de exemplu, este pedepsit prin maladii. Totuși, cum acesta nu dăunează tuturor, mărturisesc că nu există precept la care să fim obligați în mod necesar dacă nu ar exista un Dumnezeu care să nu lase nici o crimă nepedepsită și nici o acțiune bună fără recompensă.

PHILALÈTHE. *Trebuie, deci, ca ideile despre un Dumnezeu și despre o viață viitoare să fie de asemenea înnăscute.*

THÉOPHILE. Sunt de acord cu asta, în sensul pe care l-am explicat.

PHILALÈTHE. *Însă aceste idei sunt atât de departe de a fi gravate în mod natural în spiritul tuturor oamenilor, încât ele nu se arată foarte clar şi foarte distinct în spiritul multor oameni învăţaţi, care îşi fac o profesie din a studia lucrurile cu o oarecare exactitate; mai este mult până ce ele vor fi cunoscute de orice creatură omenească.*

THÉOPHILE. Înseamnă să revenim la aceeaşi presupunere, care pretinde că ceea ce nu este cunoscut nu este înnăscut, pe care am respins-o totuşi de atâtea ori. Ceea ce este înnăscut nu este de la început cunoscut în mod clar şi distinct; adesea trebuie multă atenţie şi ordine pentru a lua cunoştinţă de ele, iar oamenii de cultură nu le dau totdeauna atenţie, şi cu atât mai puţin orice făptură umană.

§13. PHILALÈTHE. *Dar dacă oamenii pot să ignore sau să pună la îndoială ceea ce este înnăscut, este zadarnic să ni se vorbească despre principii înnăscute şi să se pretindă că ni se arată necesitatea lor; fiind departe de a putea să ne folosească în instrucţia noastră în legătură cu adevărul şi certitudinea lucrurilor, cum ni se pretinde, noi ne-am găsi în aceeaşi stare de incertitudine în legătură cu aceste principii ca şi când nu ar fi fost defel în noi.*

THÉOPHILE. Noi nu putem pune la îndoială toate principiile înnăscute. Dv. aţi fost de acord cu acest lucru, domnule, în ce priveşte propoziţiile identice sau în ce priveşte principiul contradicţiei, recunoscându-le ca principii incontestabile, deşi nu le recunoşteaţi ca fiind înnăscute; însă nu rezultă că tot ceea ce este înnăscut şi legat în mod necesar de principiile înnăscute este şi de o evidenţă instabilă.

PHILALÈTHE. *Nimeni n-a încercat până acum, din câte ştiu, să ne dea un catalog exact al acestor principii.*

THÉOPHILE. Însă ne-a fost dat până acum un catalog întreg şi exact al axiomelor geometriei?

§15. PHILALÈTHE. *Dl Herbert*[45] *a vrut să noteze câteva dintre aceste principii, cum ar fi: 1. Că există un Dumnezeu suprem. 2. Că trebuie să fie slujit. 3. Că virtutea unită cu credinţa este cel mai bun cult. 4. Că trebuie să ne căim pentru păcatele noastre. 5. Că există pedepse şi recompense după viaţa aceasta. Sunt de acord că acestea sunt adevăruri evidente şi de o asemenea natură, încât, fiind bine explicate, o creatură raţională nu poate sub nici un chip evita să-şi dea consimţământul. Însă prietenii noştri ne spun că mai trebuie mult pentru ca acestea să fi tot atâtea principii înnăscute. Iar dacă aceste cinci propoziţii sunt noţiuni comune gravate în sufletul nostru de Dumnezeu, există multe altele pe care trebuie de asemenea să le punem în acelaşi rând.*

THÉOPHILE. Sunt de acord, domnule, căci eu consider toate adevărurile necesare înnăscute, şi adaug aici chiar şi instinctele. Însă vă mărturisesc că cele cinci propoziţii nu sunt principii înnăscute; căci eu consider că putem şi trebuie să le demonstrăm.

§18. PHILALÈTHE. *În propoziţia a treia, cea care spune că virtutea este cultul cel mai plăcut lui Dumnezeu, este neclar ce se înţelege prin virtute. Dacă o înţelegem în sensul care i se dă cel mai frecvent, mă refer la ceea ce este considerat lăudabil după diferite opinii care domnesc în diferite ţări, această propoziţie mai are mult pentru a fi evidentă, căci ea nu este nici măcar adevărată. Căci, dacă numim virtute ceea ce este conform voinţei lui Dumnezeu, aceasta va fi aproape* idem per idem, *iar propoziţia nu va spune mare lucru; căci ea va voi să spună doar că Dumnezeu consideră agreabil ceea ce este conform voinţei lui. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu noţiunea de păcat din propoziţia a patra.*

THÉOPHILE. Nu-mi amintesc să fi spus că noi considerăm de obicei virtutea drept ceea ce depinde de opinii; filosofii cel puţin nu fac aşa. Este adevărat că numele de virtute depinde de opinia acelora care o dau diferitelor deprinderi sau acţiuni, după cum gândesc bine şi rău şi îşi folosesc raţiunea; însă toţi sunt de acord cu noţiunea de virtute în general, deşi se deosebesc în aplicarea ei. După Aristotel şi mulţi alţii, virtutea este deprinderea de a modera pasiunile cu ajutorul raţiunii şi chiar mai simplu, deprinderea de a acţiona conform raţiunii. Iar asta nu poate înceta să fie agreabil celui care este raţiunea supremă şi ultima raţiune a lucrurilor, căruia nimic nu îi este indiferent, şi acţiunile creaturilor raţionale mai puţin decât toate celelalte.

§20. PHILALÈTHE. *Ne-am deprins să spunem că obişnuinţa, educaţia şi opiniile generale ale acelora cu care conversăm pot întuneca aceste principii de morală, despre care presupunem că sunt înnăscute. Însă, dacă acest răspuns este bun. el desfiinţează proba despre care se pretinde că se obţine din consimţământul universal. Judecata multor oameni se reduce la asta: principiile pe care oamenii de bun simţ le recunosc sunt înnăscute; noi şi cei de aceeaşi parte cu noi suntem oameni cu bun simţ: deci principiile noastre sunt înnăscute. Năstruşnic mod de a judeca, care te duce de-a dreptul spre infailibilitate!*

THÉOPHILE. În ce mă priveşte, folosesc consimţământul universal nu ca pe o dovadă, ci ca pe o confirmare: căci adevărurile înnăscute, dobândite prin *lumina naturală* a raţiunii, îşi poartă caracterele cu ele, asemeni geometriei, căci ele sunt învăluite în principiile imediate, pe care dv. înşivă le recunoaşteţi drept incontestabile. Dar recunosc că este încă şi mai dificil să disceni instinctele şi alte câteva deprinderi naturale de obiceiuri, deşi, cel mai adesea se pare că lucrul acesta este totuşi posibil. În rest, mi se pare că popoarele care şi-au cultivat spiritul au un motiv în a-şi atribui întrebuinţarea

bunului-simț mai curând decât barbarii, pentru că îmblânzindu-i atât de ușor, aproape ca pe niște animale, ei își arată îndeajuns superioritatea. Dacă nu ajungem totdeauna la bun sfârșit, acest lucru se datorează faptului că, asemeni animalelor, ei se salvează în pădurile dese, unde este dificil să îi forțezi, și nici nu merită osteneala. Fără îndoială, este un avantaj faptul de avea spiritul cultivat, iar dacă este permis să vorbești în favoarea barbariei și în contra culturii, vom avea de asemenea dreptul să atacăm rațiunea în favoarea animalelor și să luăm în serios pornirile spirituale ale domnului Despreaux, într-una din *Satirele* lui, unde, pentru a-i contesta omului drepturile asupra animalelor, el se întreabă dacă:

Ursul se teme de trecător sau trecătorul de urs
Iar dacă printr-un edict al păstorilor din Libia
Leii ar goli parcurile din Numibia[46] *etc.*

Totuși, trebuie mărturisit că există lucruri importante în privința cărora barbarii ne depășesc, mai ales în privința vigorii corpului, iar în ceea ce privește sufletul însuși se poate spune că în multe privințe morala lor practică este mai bună decât a noastră, pentru că nu cunosc dorința de a aduna lucruri și nici ambiția de a domina. Și putem chiar adăuga faptul că și convertirea creștinilor i-a făcut mai răi în multe privințe: i-a deprins cu beția (aducându-le rachiu), cu înjurăturile, blasfemiile și cu alte vicii care le erau puțin cunoscute. La noi există mai mult bine și mai mult rău decât la ei: un european rău este mai rău decât un sălbatic, el analizează cu subtilitate răul. Totuși, nimic nu i-ar împiedica pe oameni să unească avantajele pe care natura le-a dat acestor popoare cu acelea pe care ni le dă rațiunea.

PHILALÈTHE. Dar ce veți răspunde, domnule, la aceasta dilemă a unuia dintre prietenii mei? *Aș vrea, spune el, ca adepții ideilor înnăscute să-mi spună dacă aceste principii pot sau nu să fie uitate prin educație și tradiție; dacă nu pot, noi trebuie să le aflăm în toți oamenii și este necesar ca ele să iasă la iveală în mod clar în spiritul fiecărui om în particular; dacă pot fi alterate prin noțiuni străine, trebuie să apară mai distinct și cu mai multă putere atunci când sunt mai aproape de sursa lor, mă refer la copii și la ignoranți, asupra cărora noțiunile străine au făcut cea mai mică impresie. Orice parte ar alege, ei vor vedea cu claritate că sunt dezmințiți de fapte constante și printr-o experiență continuă.*

THÉOPHILE. Mă mir faptul că învățatul dv. prieten a confundat pe a întuneca cu a șterge, așa cum sunt confundate în grupul dv. a nu fi deloc cu a nu se manifesta deloc. Ideile și adevărurile înnăscute nu pot fi șterse, dar ele pot fi întunecate în toți oamenii (așa cum sunt ei în momentul de față) prin predispoziția lor spre nevoile corpului și încă mult mai adesea, prin deprinderile rele dobândite. Aceste caractere de lumină internă vor fi

întotdeauna strălucitoare în intelect şi vor da ardoare voinţei, dacă percepţiile confuze ale simţurilor n-ar pune stăpânire pe atenţia noastră. Este lupta despre care Sfânta Scriptură vorbeşte nu mai puţin decât filosofia antică şi modernă.

PHILALÈTHE. *Astfel, noi ne aflăm în tenebre la fel de dese şi într-o incertitudine la fel de mare ca atunci când nu ar exista deloc asemenea lumini.*

THÉOPHILE. Ferească Dumnezeu! Noi nu am avea nici ştiinţă, nici lege, şi nici măcar raţiune.

§21, 22 etc. PHILALÈTHE. Sper că veţi recunoaşte cel puţin forţa prejudecăţilor care fac adesea să fie considerat natural ceea ce s-a născut din învăţături rele la care copiii au fost expuşi, şi din obiceiuri proaste pe care le-au dat-o educaţia şi conversaţia.

THÉOPHILE. Mărturisesc că excelentul autor pe care îl urmaţi spune lucruri foarte frumoase în această privinţă şi care îşi au valoarea lor dacă le luăm aşa cum trebuie; însă nu cred că aceste lucruri sunt contrare doctrinei, corect înţelese, a naturalului sau a adevărurilor înnăscute. Sunt sigur că el nu vroia să-şi împingă observaţiile prea departe; căci sunt de asemenea convins că există şi foarte multe opinii care sunt considerate adevărate, nefiind decât efecte ale obiceiului şi ale credulităţii, şi că există multe altele pe care anumiţi filosofi ar vrea să le prezinte drept prejudecăţi dar care sunt cu toate acestea întemeiate pe dreapta judecată şi pe natură. Există tot atâtea şi chiar mai multe temeiuri să ne păzim de aceia care, din ambiţie cel mai adesea, pretind că inovează doar pentru a nu se încrede în opiniile anticilor. Şi după ce am meditat asupra a ceea ce este vechi şi asupra a ceea ce este nou, am aflat că majoritatea doctrinelor acceptate pot avea un sens bun. Astfel încât aş vrea ca oamenii de spirit să caute ceva care să le satisfacă ambiţia, ocupându-se mai degrabă cu faptul de a construi şi de a duce mai departe decât cu acela de a da înapoi şi de a distruge. Şi mi-aş dori să se asemene mai degrabă cu romanii, care făceau frumoase lucrări publice, decât cu acel rege vandal, a cărui mamă îi recomanda ca, dacă nu putea să spere la gloria de a egala acele mari construcţii, să caute să le distrugă[47].

PHILALÈTHE. Scopul oamenilor învăţaţi care au combătut adevărurile înnăscute a fost acela de a evita ca sub acest frumos nume să nu fie strecurate prejudecăţi şi să încerce să se ascundă lenea.

THÉOPHILE. Suntem de acord asupra acestui aspect; căci, departe de a aproba alcătuirea unor principii îndoielnice, aş vrea să cercetăm chiar şi demonstraţia principiilor lui Euclid, precum au făcut unii antici. Şi când suntem întrebaţi despre mijlocul de a cunoaşte şi de a examina principiile înnăscute, eu răspund că, după cum am spus mai sus, excepţând instinctele, a căror motivaţie este necunoscută, trebuie să ne dăm silinţa să le reducem la

principii prime, adică la axiome identice sau imediate, cu ajutorul definițiilor, care nu sunt altceva decât o expunere distinctă a ideilor. Nu mă îndoiesc că prietenii dv. chiar, potrivnici până acum adevărurilor înnăscute, ar aproba această metodă, care pare conformă scopului lor principal.

CAPITOLUL III

ALTE CONSIDERAȚII PRIVITOARE LA PRINCIPIILE ÎNNĂSCUTE, ATÂT CELE CARE PRIVESC SPECULAȚIA, CÂT ȘI CELE CARE APARȚIN PRACTICII

§3. PHILALÈTHE. Dv. vreți să reducem adevărurile la principiile prime, iar eu vă mărturisesc că, *dacă există vreun principiu înnăscut, nu-l contrazice pe acesta: este imposibil ca ceva să existe și să nu existe în același timp. Totuși, este dificil să susținem că este înnăscut, pentru că trebuie să ne convingă în același timp că ideile de imposibilitate și de identitate sunt înnăscute.*

THÉOPHILE. Este necesar ca aceia care sunt în favoarea adevărurilor înnăscute să susțină și să fie convinși de faptul că aceste idei sunt de asemenea înnăscute; și mărturisesc că sunt de aceeași părere cu ei. Ideea de ființă, de posibil și de identic sunt în așa măsură înnăscute încât intră în toate ideile și în toate raționamentele noastre, și eu le consider esențiale spiritului nostru; însă, după cum am spus deja, noi nu le acordăm întotdeauna o atenție specială și nu le deslușim decât cu timpul. Mai spun că noi suntem, ca să spunem așa, înnăscuți nouă înșine, și fiindcă noi suntem ființe, ființa ne este înnăscută; iar cunoașterea ființei este înfășurată în cunoașterea pe care o avem despre noi înșine. Ceva asemănător se întâmplă și cu alte noțiuni generale.

§4. PHILALÈTHE. *Dacă ideea de identitate este naturală, și prin urmare atât de evidentă și atât de prezentă în spiritul nostru încât noi trebuie să o cunoaștem încă din leagăn, aș vrea ca un copil de șapte ani și chiar un om de 70 de ani să-mi spună dacă un om, care este o creatură compusă din corp și suflet, este același când corpul său s-a schimbat, și dacă,* presupunând metempsihoza, *Euphorb este același cu Pitagora.*

THÉOPHILE. Am spus de suficiente ori că ceea ce ne este natural nu ne este. din acest motiv, cunoscut încă din leagăn; iar o idee poate chiar să ne fie cunoscută fără să putem decide în primă instanță toate problemele pe care le

putem formula în această privință. Este ca și cum cineva ar pretinde că un copil nu ar putea cunoaște ce este pătratul și diagonala lui pentru că ar avea dificultăți în a afla că diagonala este incomensurabilă cu latura pătratului. În ceea ce privește problema ca atare mi se pare rezolvabilă în mod demonstrativ prin doctrina monadelor, pe care am pus-o în valoare într-altă parte; vom vorbi mai pe larg despre această problemă în continuare.

§6. PHILALÈTHE. Văd bine că v-aș obiecta în zadar faptul că axioma după care totul este mai mare decât partea sa nu este înnăscută, sub motivul că ideile despre tot și despre parte sunt relative, depinzând de acelea de număr și de întindere, pentru că dv. susțineți, în mod evident, că există ideile înnăscute respective și că cele de număr și de întindere sunt, de asemenea, înnăscute.

THÉOPHILE. Aveți dreptate, și cred că mai degrabă ideea de întindere este posterioară aceleia de tot și de parte.

§7. PHILALÈTHE. Ce spuneți despre adevărul că Dumnezeu trebuie adorat; este el înnăscut?

THÉOPHILE. Cred că datoria de a-l adora pe Dumnezeu înseamnă că în asemenea ocazii trebuie să arătăm că îl adorăm dincolo de orice obiect, și că este o consecință necesară a ideii și a existenței sale; ceea ce pentru mine înseamnă că acest adevăr este înnăscut.

§8. PHILALÈTHE. *Însă ateii par să dovedească prin exemplul lor faptul că ideea de Dumnezeu nu este înnăscută. Și, fără a mai vorbi de aceia despre care anticii amintesc, au fost descoperite națiuni întregi care nu aveau nici o idee despre Dumnezeu, nici nume pentru a-l indica pe Dumnezeu și sufletul, ca la* Baie de Soldanie, *în Brazilia, în insulele Caraibe, în Paraguay.*

THÉOPHILE. Domnul Fabritius[48], celebru teolog de la Heidelberg, a făcut o apologie a genului uman pentru a-l scăpa de acuzația de ateism. Era un autor care dădea dovadă de multă exactitate și situat deasupra multor prejudecăți; totuși am pretenția să intru în această discuție. Spun că popoare întregi nu au cugetat niciodată la substanța supremă și nici la ceea ce este sufletul. Și îmi amintesc că atunci când s-a vrut, la rugămintea mea, ajutat de ilustrul domn Witsen[49], să se obțină în Olanda o versiune a Liturghiei dominicale în limba din Barantola[50], m-am oprit asupra acestui pasaj: sfințească-se numele Tău, pentru că nu se putea explica celor din Barantola ce vroia să însemne sfânt. Îmi amintesc de asemenea că într-un *Credo* făcut pentru hotentoți au fost obligați să exprime Sfântul Spirit prin cuvintele țării care însemnau o adiere blândă și plăcută. Lucrul acesta nu era fără temei, căci cuvintele noastre grecești și latine πνεῦμα, *anima* și *spiritus* nu însemnau la origine decât aerul și vântul pe care îl respirăm, ca unul dintre cele mai subtile lucruri care ne sunt cunoscute prin simțuri; și se începe prin simțuri pentru a conduce oamenii, puțin câte puțin, către ceea ce este deasupra simțurilor. Însă, toate aceste dificultăți pe care le avem în a ajunge la cunoștințele

abstracte nu sunt o probă împotriva cunoştinţelor înnăscute. Există popoare care nu au nici un cuvânt care să corespundă celui de fiinţă; să ne îndoim oare de faptul că ei nu ştiu ce este fiinţa, deşi ei nu se gândesc la ea în mod distinct? În rest, consider atât de frumos şi foarte mult pe placul meu ceea ce am citit la excelentul nostru autor asupra ideii de Dumnezeu (*Eseu asupra intelectului omenesc*, cartea I, cap. 3, §9), încât nu mă pot împiedica s-o citez, iat-o: *Oamenii nu pot deloc evita să aibă un oarecare soi de idee despre lucrurile pe care aceia cu care ei discută au adesea ocazia să le pomenească sub un anumit nume, şi dacă este un lucru care aduce cu sine ideea de excelenţă, de măreţie, sau o anume calitate extraordinară care interesează în vreun fel anume şi care se întipăreşte în spirit sub ideea unei puteri absolute şi irezistibile, în legătură cu care nu ne putem împiedica să ne temem,* iar eu adaug: şi sub ideea unei supreme bunătăţi, pe care nu ne putem împiedica să o iubim, *o asemenea idee trebuie, conform tuturor aparenţelor, să facă o foarte puternică impresie şi să se răspândească mai departe decât oricare alta: mai ales dacă este o idee care este în acord cu cele mai simple lumini ale raţiunii şi care rezultă în mod natural din fiecare parte a cunoştinţelor noastre. Or aşa este ideea de Dumnezeu, căci semnele strălucitoare ale unei înţelepciuni şi ale unei puteri extraordinare ies la iveală atât de evident în toate operele creaţiei, încât orice făptură raţională care va dori să reflecteze asupra acestui lucru nu poate întârzia să îl descopere pe autorul tuturor acestor minunăţii; iar impresia pe care descoperirea unei asemenea fiinţe trebuie să o facă în chip natural, asupra sufletului tuturor acelora care au auzit vorbindu-se despre aceasta o singură dată este atât de mare şi atrage după sine idei cu o atât de mare importanţă şi atât de adecvate răspândirii în lume, încât mi se pare absolut straniu faptul că se poate afla pe pământ o întreagă naţiune de oameni suficient de proşti încât să nu aibă nici o idee despre Dumnezeu. Lucrul acesta, spun, mi se pare tot atât de surprinzător ca şi faptul de a-mi imagina oameni care nu au nici o idee despre numere sau despre foc.* Aş vrea să îmi fie întotdeauna permis să copiez cuvânt cu cuvânt sumedenie de alte excelente paragrafe din autorul nostru, pe care suntem nevoiţi să le omitem. Voi mai spune doar faptul că acest autor, vorbind despre cele mai simple lumini ale raţiunii, care sunt în acord cu ideea de Dumnezeu, şi cu ceea ce urmează de aici în chip natural, nu pare deloc să se îndepărteze de înţelesul meu cu privire la adevărurile înnăscute; iar în legătură cu ceea ce lui îi părea tot atât de straniu, şi anume că există oameni fără nici o idee despre Dumnezeu, că ar fi surprinzător să afli oameni care să nu aibă nici o idee despre numere sau despre foc, voi remarca faptul că locuitorii Insulelor Mariane, cărora li s-a dat numele reginei Spaniei care a favorizat expediţiile de aici, nu aveau nici o cunoştinţă despre foc atunci când au fost descoperiţi, aşa cum se vede din relatarea pe care părintele

reverend Gobien, iezuit francez, însărcinat cu supravegherea misiunilor îndepărtate, a făcut-o publică şi mi-a trimis-o.

§16. PHILALÈTHE. *Dacă am avea dreptul să tragem concluzia că ideea de Dumnezeu este înnăscută din faptul că toţi oamenii înţelepţi au avut această idee, atunci şi virtutea ar trebui să fie înnăscută, pentru că oamenii înţelepţi au avut întotdeauna o idee adevărată despre ea.*

THÉOPHILE. Nu virtutea, ci ideea de virtute este înnăscută şi poate nu vreţi decât asta.

PHILALÈTHE. *Este la fel de sigur că există un Dumnezeu pe cât este de sigur că unghiurile opuse care se formează prin intersecţia a două linii drepte sunt egale. Şi nu a existat vreodată făptură raţională care să se fi dedicat sincer examinării adevărului acestor două propoziţii şi care să nu îşi dea consimţământul. Totuşi, este în afara oricărei îndoieli faptul că există mulţi oameni care, întrucât nu au dat atenţie acestei probleme, ignoră în egală măsură aceste două adevăruri.*

THÉOPHILE. Este adevărat, ceea ce nu le împiedică însă să fie înnăscute, adică să le putem afla în noi.

§18. PHILALÈTHE. *Ar mai fi avantajos să avem o idee înnăscută despre substanţă; însă constatăm că noi nu o avem nici înnăscută nici dobândită, pentru că nu o avem nici prin senzaţie, nici prin reflecţie.*

THÉOPHILE. Sunt de părere că reflecţia este suficientă pentru a afla ideea de substanţă în noi înşine, care suntem substanţe. Iar această noţiune este dintre cele mai importante. Însă poate vom vorbi despre asta mai pe larg în continuarea discuţiei noastre.

§20. PHILALÈTHE. *Dacă există idei înnăscute care sunt în spirit fără ca spiritul să se gândească la ele în mod actual, este necesar, cel puţin, ca ele să fie în memorie, de unde trebuie obţinute cu ajutorul reminiscenţei, adică să fie cunoscute atunci când rechemăm amintirea, asemeni atâtor percepţii care erau înainte în suflet, numai dacă reminiscenţa poate subzista fără reminiscenţă. Căci tocmai această convingere, pe care o avem în noi, că o asemenea idee a fost înainte în sufletul nostru, este chiar ceea ce deosebeşte reminiscenţa de oricare alt mod de a gândi.*

THÉOPHILE. Pentru ca ideile, cunoştinţele şi adevărurile să fie în spiritul nostru nu este necesar ca noi să le fi gândit vreodată în mod actual; acestea nu sunt decât deprinderi naturale, adică dispoziţii şi atitudini active şi pasive, şi mai mult decât *tabula rasa*. Este adevărat totuşi că platonicienii credeau că noi am gândit în mod actual la ceea ce regăsim în noi; iar pentru a-i respinge, nu este suficient să spunem că nu ne mai amintim deloc, căci este sigur că o infinitate de idei ne revin după ce am uitat că le-am avut. S-a întâmplat ca un om să creadă că a făcut un vers nou, despre care s-a aflat că l-a citit cuvânt cu cuvânt cu mult timp în urmă într-unul din poeţii antici. Şi

adesea noi avem o uşurinţă neobişnuită să înţelegem anumite lucruri, pentru că noi le-am înţeles altădată, fără ca noi să ni le amintim. Se poate ca un copil, devenit orb, să uite că a văzut vreodată lumina şi culorile, cum i s-a întâmplat la vârsta de doi ani şi jumătate, datorită variolei, acestui celebru Ulrich Schönberg, originar din Weide, care a murit la Königsberg în Prusia, în 1649, unde, în admiraţia întregii lumi, predase filosofia şi matematicile. Se poate, de asemenea, să rămână la un asemenea om efecte ale unor vechi impresii, fără ca el să-şi amintească. Eu cred că visele ne reamintesc adesea astfel de vechi idei. Giulio Scaligero celebra în versuri oamenii iluştri ai Veronei, iar un anume pretins Brugnolus, de origine bavarez, stabilit însă după aceea la Verona, îi apăru în vis şi i se plânse că fusese uitat. Giulio Scaligero nu îşi amintea să fi auzit vreodată vorbindu-se despre el, dar nu înceta să facă versuri elegiace în onoarea lui, conform acestui vis. În cele din urmă, Scaligero-fiul, trecând prin Italia, află mai în detaliu faptul că a existat odată la Verona un celebru gramatician sau critic savant cu acest nume, care contribuise la reabilitarea beletristicii în Italia. Această poveste se află în poemele lui Scaligero-tatăl, împreună cu elegia din scrisorile fiului. De asemenea, a fost reluată, în *Scaligerana*, unde au fost adunate conversaţiile lui Giusepe Scaligero. Există indicii ale faptului că Giulio Scaligero ştiuse ceva despre Brugnol, de care nu îşi mai aducea aminte, şi că visul fusese în parte reînnoirea unei vechi idei, deşi el nu a avut această *reminiscenţă*, corect numită astfel, care ne arată că noi am avut deja această idee. Cel puţin eu nu văd nici o necesitate care să ne oblige să ne asigurăm că nu rămâne nici o urmă a unei percepţii atunci când nu există ceva din ea pentru a ne reaminti că am avut-o.

§24. PHILALÈTHE. Trebuie să recunosc că răspundeţi suficient de natural obiecţiilor pe care le-am formulat împotriva adevărurilor înnăscute. De asemenea, poate că autorii noştri nu le combat defel în sensul în care le susţineţi dv. Astfel revin doar pentru a vă spune, domnule, că am avut motiv să ne temem de faptul *că opinia despre adevărurile înnăscute serveşte de pretext leneşilor; pentru a-i scuti de osteneala căutărilor şi pentru a nu da motiv doctorilor şi maeştrilor să instituie drept principiu al principiilor faptul că principiile nu trebuie puse la îndoială*.

THÉOPHILE. Am spus deja că dacă aceasta este intenţia amicilor dvs., de a ne sfătui să căutăm demonstraţii pentru adevărurile care pot să primească aşa ceva, fără a discerne dacă sunt înnăscute sau nu, noi suntem pe de-a-ntregul de acord, iar opinia despre adevărurile înnăscute, în modul în care le iau eu, nu trebuie să abată pe nimeni, căci, în afara faptului că facem bine cercetând temeiul instinctelor, este una dintre marile mele maxime, şi anume că este bine să căutăm demonstraţiile axiomelor însele, şi îmi amintesc că la Paris, atunci când se glumea pe seama domnului Roberval,

deja bătrân, deoarece vroia să demonstreze axiomele lui Euclid, după exemplul lui Apolonius şi Proclos, am pus în lumină utilitatea acestei cercetări. În ce priveşte principiul acelora care spun că nu trebuie să discutăm împotriva celui care neagă principiile, acesta nu se aplică în întregime decât în privinţa acelor principii care nu pot să fie nici puse la îndoială, nici susţinute. Este adevărat că, pentru a evita scandalurile şi dezordinile, pot fi făcute reglementări în ceea ce priveşte disputele publice şi alte câteva discuţii, în virtutea cărora este interzis să pui la îndoială anumite adevăruri stabilite; însă aceasta este mai degrabă o problemă a poliţiei decât a filosofiei.

CARTEA A II-A
DESPRE IDEI

CAPITOLUL I

UNDE SE DISCUTĂ DESPRE IDEI ÎN GENERAL ŞI UNDE SE EXAMINEAZĂ, OCAZIONAL, DACĂ SUFLETUL OMULUI CUGETĂ NEÎNCETAT

§1. PHILALÈTHE. După ce am examinat dacă ideile sunt înnăscute, să examinăm natura şi diferenţele lor. Nu este adevărat că *ideea este obiectul gândirii?*

THÉOPHILE. Aşa este, cu condiţia să adăugaţi că este un obiect imediat intern şi că acest obiect este o expresie a naturii sau a calităţilor obiectelor. Dacă ideea ar fi forma gândirii, ea s-ar naşte şi ar înceta o dată cu cugetările actuale care corespund acestora; însă, fiind obiect, va putea fi anterioară şi posterioară cugetărilor. Obiectele externe sensibile nu sunt decât mediate, pentru că nu pot acţiona în mod nemediat asupra sufletului. Numai Dumnezeu este obiectul extern nemediat. S-ar putea spune că sufletul însuşi este obiectul său nemediat intern; el este astfel doar în măsura în care conţine ideile sau ceea ce corespunde lucrurilor. Căci sufletul este o mică lume unde ideile distincte sunt o reprezentare a lui Dumnezeu şi unde ideile confuze sunt o reprezentare a universului.

§2. PHILALÈTHE. *Domnii noştri, care presupun că la început sufletul nostru este o tablă goală de toate caracterele şi fără nici o idee, se întrebă în ce fel ajunge el să primească ideile şi prin care mijloace dobândeşte această mulţime uimitoare. La aceasta ei răspund pe scurt: prin experienţă.*

THÉOPHILE. Această *tabula rasa*, despre care se vorbeşte atâta, nu este, după părerea mea, decât o ficţiune, pe care natura nu o suportă şi care nu este întemeiată decât în noţiunile incomplete ale filosofilor, asemeni vidului, atomilor şi repausului, fie absolut, fie, respectiv, a două părţi ale unui întreg, fie asemeni materiei prime, care este concepută fără nici o formă. Lucrurile uniforme, care nu conţin nici o varietate nu sunt decât abstracţii, asemeni timpului, spaţiului sau altor obiecte ale matematicilor pure. Nu există corp ale cărui părţi sa fie în repaus şi nu există substanţă care să nu aibă prin ce să se distingă de oricare alta. Sufletele omeneşti se deosebesc nu doar de celelalte

suflete, dar şi între ele, deşi diferenţa nu este de natura diferenţelor pe care le numim specifice. Şi, conform demonstraţiilor pe care cred că le posed, orice lucru substanţial, fie suflet, fie corp, are propria sa legătură cu fiecare dintre celelalte unul trebuie întotdeauna să se deosebească de altul prin denominaţii intrinseci pentru a nu vorbi despre faptul că aceia care vorbesc atât de mult despre tabla goală, după ce i-au suprimat ideile, nu pot spune ce-i rămâne, asemeni filosofilor şcolii care nu acordă nimic materiei lor prime. Mi se va răspunde, poate, că această tablă goală a filosofilor înseamnă că sufletul nu are, în chip natural şi original, decât facultăţi goale. Însă, facultăţile fără un act oarecare, într-un cuvânt, potenţele pure ale şcolii nu sunt, de asemenea, decât ficţiuni pe care natura nu le cunoaşte şi pe care noi nu le obţinem decât făcând abstracţii. Căci, unde în lume vom afla vreodată o facultate care să se conţină în simpla potenţă, fără a produce act? Există întotdeauna o aplecare către acţiune şi către o acţiune mai degrabă decât către o alta. Iar în afara predispoziţiei există o tendinţă către acţiune, există, chiar simultan, o infinitate în fiecare subiect; iar aceste tendinţe nu sunt niciodată fără un oarecare efect. Experienţa este necesară, recunosc, astfel încât sufletul să fie determinat către una sau alta dintre cugetări, astfel încât el să ia aminte la ideile care sunt în noi; dar care este modalitatea prin care experienţa şi simţurile pot furniza idei? Are sufletul ferestre, seamănă el cu nişte tăbliţe? Este el asemeni cerii? Este evident că toţi aceia care gândesc în felul acesta despre suflet îl obiectualizează în fond. Mi se va opune această axiomă acceptată printre filosofi, anume că: nu se află nimic în suflet care să nu vină din simţuri. Însă, trebuie să excepţăm sufletul însuşi şi afecţiunile sale. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. Or, sufletul cuprinde în sine fiinţa, substanţa, unul, identicul, cauza, percepţia, raţionamentul şi o sumedenie de alte noţiuni pe care simţurile nu ni le-ar putea da. Acest fapt este destul de mult în acord cu autorul *Eseului,* care caută sursa unei mari părţi a ideilor în reflecţia spiritului asupra propriei sale naturi.

PHILALÈTHE. Sper atunci că veţi fi de acord cu acest învăţat autor în privinţa faptului că *toate ideile vin prin senzaţie sau prin reflecţie, adică, din observaţiile pe care le facem fie asupra obiectelor exterioare şi sensibile, fie asupra operaţiilor interioare ale sufletului nostru.*

THÉOPHILE. Pentru a evita o controversă asupra căreia nu ne-am oprit prea mult, vă spun cu anticipaţie, domnule, că atunci când spuneţi că ideile vin de la una sau alta dintre aceste cauze, eu înţeleg că ele vin din percepţia lor actuală, căci cred că am arătat faptul că acestea se află în noi înainte ca noi să devenim conştienţi de ele, în măsura în care ele au ceva distinct.

§9. PHILALÈTHE. După aceasta să vedem când trebuie să spunem că sufletul începe să aibă percepţie şi să cugete în mod actual la idei. *Ştiu foarte*

bine că există o opinie care admite că sufletul cugetă tot timpul şi că această cugetare actuală este la fel de inseparabilă de suflet precum extensiunea actuală este inseparabilă de corp. §10. *Însă nu pot să concep faptul că sufletului i-ar fi mai necesar să cugete fără încetare decât ar fi corpurilor faptul de a fi tot timpul în mişcare, perceperea ideilor fiind pentru suflet ceea ce este mişcarea pentru corp.* Lucrul acesta mi se pare foarte rezonabil, şi aş fi foarte încântat, domnule, să cunosc părerea dumneavoastră în legătura cu cele de mai sus.

THÉOPHILE. Dumneavoastră o spuneţi, domnule. Acţiunea nu este mai aproape sufletului decât corpului; o stare fără cugetare în suflet şi un repaus absolut în corp mi se par, deopotrivă, contrare naturii şi fără de exemplu în lume. O substanţă care va fi o dată în acţiune va fi astfel pentru totdeauna, căci toate impresiile se păstrează şi sunt amestecate cu altele noi. Lovind un corp, provocăm, sau mai degrabă, determinăm o infinitate de vertijuri, ca într-un lichid, căci în fond, orice solid are un grad de lichiditate şi orice lichid un anume grad de soliditate, şi nu există mijloc pentru a opri vreodată pe de-a-ntregul aceste turbioane interne; acum se poate crede că, dacă un corp nu e niciodată în repaus, sufletul corespunzător acestuia nu va fi, nici el, niciodată, fără percepţie.

PHILALÈTHE. *Însă, este poate un privilegiu al celui ce a creat şi conservă toate lucrurile că, fiind infinit în perfecţiunile sale, el nu doarme şi nu atipeşte niciodată. Ceea ce nu se potriveşte nici uneia dintre fiinţele finite, sau, cel puţin, nu unei fiinţe precum sufletul omului.*

THÉOPHILE. Este lucru sigur că noi dormim şi moţăim şi că Dumnezeu e scutit de aşa ceva. Dar nu rezultă deloc faptul că noi nu avem nici o percepţie atunci când moţăim. Se întâmplă mai degrabă exact pe dos, dacă luăm bine aminte la aceasta.

PHILALÈTHE. *Există în noi ceva anume care are puterea de a gândi*; dar de aici nu urmează că noi o avem totdeauna în act.

THÉOPHILE. Adevăratele puteri nu sunt niciodată simple posibilităţi. Întotdeauna există predispoziţie şi acţiune.

PHILALÈTHE. *Însă propoziţia: „sufletul cugetă întotdeauna" nu e evidentă prin ea însăşi.*

THÉOPHILE. Nici nu spun aşa ceva. Este necesară puţină atenţie şi judecată pentru a o afla; mulţimea ia aminte la acest lucru la fel de puţin ca la presiunea aerului sau la rotunjimea pământului.

PHILALÈTHE. *Nu ştiu dacă am gândit noaptea precedentă, iată o problemă de fapt şi trebuie să o decidem prin experienţe sensibile.*

THÉOPHILE. Se rezolvă aşa cum dovedim că există corpuri imperceptibile şi mişcări invizibile, deşi anumite persoane le consideră ridicole. Există de asemenea percepţii fără număr care nu se deosebesc suficient pentru ca noi

să luăm cunoştinţă de ele sau să ne amintim de ele, însă acestea se fac cunoscute prin consecinţe certe.

PHILALÈTHE. *Există un anumit autor*[51] *care a ridicat o obiecţie în legătură cu faptul că noi susţinem că sufletul încetează să existe, pentru că noi nu susţinem că există în timpul somnului. Însă această obiecţie nu poate veni decât dintr-o preocupare stranie; căci noi nu spunem că nu există deloc suflet în om pentru că noi nu simţim că el există în timpul somnului, ci doar că omul nu poate să gândească fără să fie conştient de lucrul acesta.*

THÉOPHILE. Nu am citit cartea care conţine această obiecţie, însă nu s-ar fi înşelat dacă v-ar fi obiectat numai că din faptul că nu suntem conştienţi de cuget nu rezultă că el încetează să existe; căci, altminteri, s-ar putea spune, din acelaşi motiv, că sufletul nu există atâta vreme cât nu ne dăm seama de el. Şi pentru a respinge această obiecţie, trebuie să arătăm despre cuget, în mod particular, că este esenţial să fim conştienţi de el.

§11. PHILALÈTHE. *Nu e uşor să concepi că un lucru poate să cugete şi, în acelaşi timp, să nu fie conştient de faptul că el cugetă.*

THÉOPHILE. Iată, fără îndoială, nodul problemei şi dificultatea care a pus în încurcătură oameni învăţaţi. Iată însă mijlocul de a ieşi din această încurcătură. Anume trebuie să luăm în considerare faptul că noi cugetăm la o mulţime de lucruri în acelaşi timp, însă noi nu dăm atenţie decât cugetărilor care sunt cele mai clare: ceea ce nu se poate întâmpla în alt mod, căci dacă luăm seama la tot, ar trebui să cugetăm cu atenţie la o infinitate de lucruri în acelaşi timp, toate cele pe care le simţim şi care ne impresionează simţurile. Şi mai spun: rămâne ceva din toate ideile noastre trecute nici una neputând fi ştearsă în întregime. Iar atunci când dormim fără vise şi atunci când suntem zăpăciţi de vreo lovitură, cădere, semne sau de vreun alt accident, se formează în noi o infinitate de mici percepţii confuze; şi moartea însăşi nu poate avea alt efect asupra sufletelor animalelor care trebuie, fără îndoială, să îşi reia, mai devreme sau mai târziu, percepţiile clare, căci totul merge ordonat în natură. Recunosc, totuşi, faptul că în această stare de confuzie sufletul ar fi fără plăcere şi fără durere, căci acestea sunt percepţiile importante.

§12. PHILALÈTHE. *Nu este, oare, adevărat că aceia cu care avem acum de-a face*, este vorba despre cartezieni, care cred că sufletul gândeşte fără încetare, *acordă viaţă tuturor animalelor deosebite de om, fără a le da un suflet care să cunoască şi să gândească; şi că tot ei nu află nici o piedică în a spune că sufletul poate cugeta fără a fi unit cu un corp?*

THÉOPHILE. În ce mă priveşte, eu am o altă opinie, căci, deşi sunt de aceeaşi părere cu cartezienii atunci când afirmă că sufletul cugetă fără încetare. nu sunt de acord cu ei în alte două probleme. Eu cred că animalele au suflete nepieritoare şi că sufletele umane, ca şi toate celelalte, nu există niciodată fără

un corp; consider, totuşi, că numai Dumnezeu, fiind un act pur, este scutit pe de-a-ntregul de acesta.

PHILALÈTHE. Dacă aţi fi fost de aceeaşi părere cu cartezienii, aş fi conchis de aici că cele două corpuri ale lui Castor şi Polux, deoarece pot fi când cu suflet. când fără suflet, deşi rămân tot timpul vii[52], şi, deoarece sufletul poate de asemenea să fie când într-un astfel de corp, când în afara lui, *s-ar putea presupune că Polux şi Castor nu au decât un singur suflet, care acţionează alternativ în corpul acestor doi oameni, adormiţi şi treziţi rând pe rând; astfel ar fi două persoane tot atât de distincte pe cât pot fi Castor şi Hercule.*

THÉOPHILE. La rândul meu, voi face şi eu o altă presupunere, care pare să fie mai reală. Nu este, oare, adevărat că trebuie întotdeauna să fim de acord cu faptul că după un timp oarecare sau după o mare schimbare se poate cădea într-o uitare generală? Sleidan (se spune), înainte să moară, a uitat tot ce a ştiut; şi există o mulţime de alte exemple despre acest trist eveniment. Să presupunem că un asemenea om întinereşte şi învaţă totul din nou – va fi un alt om din această cauză? Nu este, deci, amintirea aceea care face ca un om să fie identic cu sine? Totuşi, ficţiunea unui suflet care animă două corpuri diferite, rând pe rând, fără ca ceea ce se întâmplă într-unul din aceste corpuri să îl intereseze pe celălalt, este una dintre acele ficţiuni contrare naturii lucrurilor, care se datorează unor noţiuni incomplete ale filosofilor, asemeni spaţiului fără corpuri sau a corpului fără mişcări, şi care dispar atunci când sunt aprofundate; căci, trebuie ştiut că fiecare suflet păstrează toate impresiile precedente şi nu poate să se împartă în două în felul în care tocmai s-a arătat; viitorul în fiecare substanţă are o perfectă legătură cu trecutul, iată ceea ce dă identitatea individului. Totuşi amintirea nu e necesară, nici chiar totdeauna posibilă din cauza mulţimii impresiilor prezente şi trecute care concurează în cugetările prezente, căci eu nu cred că există în om cugetări care să nu aibă un oarecare efect, confuz cel puţin, sau un oarecare rest amestecat în cugetările următoare. Se pot uita o mulţime de lucruri, însă ni le putem reaminti de foarte departe, dacă le aducem înapoi aşa cum trebuie.

§13. PHILALÈTHE. *Aceia care dorm fără a avea nici un vis nu pot fi niciodată convinşi de faptul că facultatea lor de a gândi este în acţiune.*

THÉOPHILE. Nu existăm fără vreo slabă impresie în timp ce dormim, chiar şi atunci când somnul este fără vise. Trezirea însăşi o arată, şi cu cât este mai uşor să fii trezit. cu atât mai mult avem o impresie despre ceea ce se întâmplă afară, deşi această impresie nu e întotdeauna suficient de puternică pentru a provoca trezirea.

§14. PHILALÈTHE. *Pare foarte dificil de conceput că, în acest moment, sufletul cugetă într-un om adormit, iar în momentul următor cugetă într-un om treaz, fără a-şi reaminti.*

THÉOPHILE. Nu numai că aşa ceva este uşor de conceput, dar ceva asemănător se observă tot timpul, chiar şi atunci când suntem treji; căci avem totdeauna obiecte care ne surprind privirea şi auzul, şi, în consecinţă, acestea răzbat până la suflet fără ca noi să luăm aminte la ele, pentru că atenţia noastră este legată de alte obiecte, până când obiectul devine suficient de puternic pentru a o atrage la sine, dublându-şi efortul, sau dintr-un alt motiv; este asemenea unui somn aparte în privinţa acestor obiecte, iar acest somn devine general atunci când atenţia noastră încetează în privinţa tuturor obiectelor. Este, de asemenea, o modalitate de a adormi, atunci când ne împărţim atenţia pentru a o slăbi.

PHILALÈTHE. *Am aflat despre un om care, în momentul în care îmi vorbea era, la vremea aceea, în vârstă de 25 sau 26 de ani şi care se consacrase în tinereţea lui studiului şi avusese memoria suficient de bună încât să nu aibă nici un vis, înainte de a fi avut febra de care tocmai fusese vindecat.*

THÉOPHILE. Mi s-a povestit despre o persoană cu studii, mult mai înaintată în vârstă, care nu avusese niciodată nici un vis. Dar nu doar pe vise trebuie întemeiată continuitatea percepţiei sufletului, căci v-am arătat că şi atunci când dormim sufletul are o oarecare percepţie despre ceea ce se petrece în afară.

§15. PHILALÈTHE. *A cugeta în mod frecvent şi a nu păstra nici un moment amintirea a ceea ce am cugetat înseamnă a cugeta în mod inutil.*

THÉOPHILE. Toate impresiile produc un efect, dar nu toate efectele sunt notabile; când mă răsucesc într-o parte, mai degrabă decât în cealaltă, acest lucru se întâmplă foarte adesea printr-o înlănţuire de mici impresii, de care nu sunt conştient şi care fac o mişcare mai puţin anevoioasă decât alta. Toate acţiunile noastre nedeliberate sunt rezultate ale unui concurs de mici percepţii şi chiar deprinderile şi pasiunile noastre, care au atâta greutate în deliberările noastre, sunt datorate acestora; căci aceste deprinderi se nasc puţin câte puţin şi, drept urmare, fără micile percepţii nu s-ar ajunge la aceste dispoziţii importante. Am făcut deja observaţia că acela care ar nega aceste efecte în morală, i-ar imita pe oamenii prost instruiţi care neagă corpusculii insesizabili în fizică; şi totuşi văd că există printre aceştia unii care vorbesc despre libertate şi care, neluând aminte la aceste impresii insensibile, capabile să încline balanţa, îşi închipuie o totală indiferenţă în acţiunile morale, ca aceea a măgarului lui Buridan, nehotărât între două căpiţe. Iată despre ce vom vorbi, mai pe larg, în continuare. Recunosc totuşi că aceste impresii înclină fără a necesita.

PHILALÈTHE. *Se va spune, poate, că la un om treaz care gândeşte, corpul său are un anume statut şi că amintirea sa se păstrează cu ajutorul*

urmelor creierului; însă, atunci când doarme, sufletul are ideile sale separate în el însuşi.

THÉOPHILE. Departe de a spune aşa ceva, de vreme ce eu cred că există întotdeauna o perfectă corespondenţă între corp şi suflet, şi deoarece mă folosesc de impresiile corpului de care nu sunt conştient, fie dormind, fie fiind treaz, pentru a arăta că sufletul are percepţii asemănătoare. Susţin chiar că în suflet se întâmplă ceva asemănător circulaţiei sângelui şi tuturor mişcărilor interne ale organelor, de care însă nu ne dăm seama, asemeni acelora care locuiesc în preajma unei mori de vânt şi nu îşi dau seama de zgomotul pe care aceasta îl face. Într-adevăr, dacă existau impresii ale corpului în timpul somnului sau în răstimpul în care suntem treji, de care sufletul să nu fie atins sau afectat deloc, ar trebui să dăm limite uniunii dintre suflet şi corp, ca şi cum impresiile corporale ar avea nevoie de o anumită figură sau mărime pentru ca sufletul să le poată simţi; ceea ce nu poate fi susţinut dacă sufletul este incorporal, căci nu există vreo legătură între o substanţă incorporală şi una sau alta dintre modificările materiei. Într-un cuvânt, este o mare sursă de erori a crede că nu există nici o percepţie în suflet, decât acelea de care el îşi dă seama.

§16. PHILALÈTHE. *Majoritatea viselor de care ne amintim sunt extravagante şi incoerente. Ar trebui, deci, spus că sufletul datorează corpului facultatea de a gândi în mod raţional sau că el nu reţine nici unul dintre monologurile lui raţionale.*

THÉOPHILE. Corpul răspunde tuturor cugetărilor sufletului, raţionale sau nu, iar visele au, la fel de bine, urmele lor în creier ca şi cugetărilor celor treji.

§17. PHILALÈTHE. *Fiindcă sunteţi atât de sigur de faptul că sufletul cugetă întotdeauna în mod actual, aş vrea să-mi puteţi spune care sunt ideile care sunt în sufletul unui copil înainte de a fi unit cu corpul său, sau chiar în momentul unirii lui, înainte că el să fi primit vreo idee pe calea senzaţiei.*

THÉOPHILE. Este uşor să vă dau satisfacţie cu ajutorul principiilor noastre. Percepţiile sufletului corespund întotdeauna în mod natural constituţiei corpului şi atunci când există o mulţime de mişcări confuze şi puţin desluşite în creier, aşa cum se întâmplă acelora care au puţină experienţă, cugetările sufletului (conform ordinii lucrurilor) nu pot nici ele să fie distincte. Totuşi sufletul nu e niciodată lipsit de ajutorul senzaţiei, pentru că el îşi exprimă totdeauna corpul şi acest corp e afectat de către lucrurile înconjurătoare într-o infinitate de moduri, dar care adesea nu ne dau decât o impresie confuză.

§18. PHILALÈTHE. Iată însă aici o altă întrebare pe care o pune autorul *Eseului*: *aş dori (spune el) ca aceia care susţin cu atâta încredere că sufletul*

omului sau (ceea ce este acelaşi lucru) că omul cugetă întotdeauna, să-mi spună cum ştiu acest lucru.

THÉOPHILE. Nu ştiu dacă nu e necesară mai multă încredere pentru a nega faptul că se întâmplă ceva în suflet de care noi nu ne dăm seama; căci, ceea ce e remarcabil trebuie să fie compus din părţi care nu sunt compuse; nimic nu se poate naşte dintr-o dată, gândirea deopotrivă ca şi mişcarea. În fine, e ca şi cum cineva întreabă astăzi în ce fel cunoaştem corpusculii imperceptibili.

§19. PHILALÈTHE. *Nu-mi amintesc ca aceia care ne-au spus că sufletul cugetă tot timpul să ne fi spus vreodată că omul cugetă tot timpul.*

THÉOPHILE. Îmi închipui că se întâmplă acest lucru întrucât ei se referă la sufletul separat şi, totuşi, ei vor recunoaşte cu dragă inimă faptul că omul gândeşte fără încetare în timpul uniunii. În ce mă priveşte, cum am motive să consider că sufletul nu e niciodată în întregime separat de corp, cred că se poate spune în chip absolut că omul cugetă şi va cugeta întotdeauna.

PHILALÈTHE. *A spune că un corp este întins fără a avea părţi şi că un lucru cugetă fără a-şi da seama că el cugetă, acestea sunt două aserţiuni care par la fel de neinteligibile.*

THÉOPHILE. Iertaţi-mă, domnule, sunt obligat să vă spun că, afirmând că nu există nimic în suflet de care să nu fim conştienţi, faceţi o *petitio principii*, care deja a dominat toată prima noastră discuţie, şi care a folosit pentru a distruge ideile şi adevărurile înnăscute. Dacă am fi de acord cu acest principiu, nu numai că am contrazice experienţa şi raţiunea, dar am renunţa fără temei la opinia noastră, pe care cred că am făcut-o suficient de inteligibilă. Însă, în afară de faptul că adversarii noştri, oricât de învăţaţi ar fi, nu au adus vreo dovadă a ceea ce susţin atât de des şi cu atâta încredere în această privinţă, e uşor să le dovedesc contrariul, anume faptul că nu e posibil ca noi să reflectăm întotdeauna în mod expres asupra tuturor cugetărilor noastre; altminteri, spiritul nostru ar reflecta asupra fiecărei reflecţii la infinit, fără a putea vreodată să treacă la o nouă cugetare. De exemplu, luând cunoştinţă de o anume percepţie prezentă, ar trebui întotdeauna să gândesc că eu gândesc asupra ei şi să gândesc, încă, faptul că eu gândesc că gândesc şi tot aşa la infinit. Însă, e necesar să încetez să reflectez asupra tuturor acestor reflecţii şi este necesar să existe, în cele din urmă, o idee care să ne îngăduie să trecem mai departe fără a ne gândi la ea; altminteri am rămâne permanent la acelaşi lucru.

PHILALÈTHE. *Nu ar fi tot atât de întemeiat să susţinem că omului îi e foame spunând că poate să-i fie foame fără să-şi dea seama?*

THÉOPHILE. Există o mare diferenţă: foamea are temeiuri particulare care nu subzistă întotdeauna. Totuşi este, de asemenea, adevărat că şi atunci

când ne este foame nu ne gândim la ea fără încetare; însă, atunci când o facem, devenim conştienţi de ea, căci este o dispoziţie foarte însemnată (există totdeauna iritaţii în stomac), însă e necesar ca ele să devină suficient de puternice pentru a cauza foamea. Aceeaşi distincţie trebuie să o facem între cugetările în general şi cugetările importante. Astfel, ceea ce este invocat pentru a ridiculiza părerea noastră foloseşte pentru a o confirma.

§23. PHILALÈTHE. Ne putem întreba acum *când începe omul să aibă idei* în mintea lui. Şi mi se pare că trebuie să răspundem: *de îndată ce are o senzaţie oarecare.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeaşi părere; însă cu ajutorul unui principiu mai special, căci eu cred că noi nu suntem niciodată fără idei, niciodată fără cugetări şi, de asemenea, niciodată fără senzaţie. Eu disting doar între idei şi cugetări; căci noi avem totdeauna toate ideile pure sau distincte în mod independent de simţuri; însă cugetările corespund întotdeauna unei senzaţii oarecare.

§25. PHILALÈTHE. *Dar spiritul este pasiv doar* în perceperea *ideilor simple, care sunt rudimentele sau materialele cunoaşterii, în vreme ce el este activ atunci când formează idei compuse.*

THÉOPHILE. Cum e posibil să fie pasiv doar în ceea ce priveşte perceperea tuturor ideilor simple, deoarece, în conformitate cu propria dv. mărturisire, există idei simple a căror percepere vine din reflecţie şi că cel puţin spiritul îşi dă el însuşi ideile pentru reflecţie, căci el însuşi e acela care reflectează? Dacă poate să le refuze, este o altă problemă, şi, fără îndoială, el nu o poate face, fără vreun motiv care să-l abată atunci când o ocazie anume l-a îndrumat aici.

PHILALÈTHE. Se pare că până acum am discutat împreună *ex professo.* Acum, pentru că vom ajunge la detaliul ideilor, sper că vom fi mai mult de acord şi că nu ne vom diferenţia decât în privinţa câtorva particularităţi.

THÉOPHILE. Sunt încântat să văd oameni învăţaţi de acord cu părerile pe care le consider adevărate, căci sunt adecvate unei puneri în valoare şi punerii lor într-o lumină favorabilă.

CAPITOLUL II

DESPRE IDEILE SIMPLE

§1. PHILALÈTHE. Sper că veţi fi de acord, domnule, *cu faptul că există idei simple şi idei compuse; astfel, faptul de a fi cald şi faptul de a fi moale,*

în cazul cerii, şi faptul de a fi rece, în cazul gheţii, ne furnizează idei simple, căci sufletul are un mod uniform de a concepe, care nu poate fi deosebit în idei diferite.

THÉOPHILE. Eu cred că se poate spune că aceste idei sensibile sunt simple în aparenţă, pentru că fiind confuze, ele nu dau spiritului mijlocul de a distinge ceea ce conţin. Sunt asemenea lucrurilor îndepărtate care par rotunde, pentru că nu le putem deosebi unghiurile, deşi primim câteva impresii confuze. Este evident faptul că, de exemplu, verdele se formează din albastru şi din galben, puse laolaltă; astfel, se poate crede că ideea de verde este compusă din aceste două idei. Şi totuşi ideea de verde ne apare la fel de simplă ca ideea de albastru sau ca ideea de cald. Astfel, putem crede că ideile de albastru şi de cald nu sunt simple decât în aparenţă. Consimt totuşi cu dragă inimă să consider simple aceste idei, pentru că cel puţin apercepţia noastră nu le împarte, însă trebuie să ajungem la analiza lor prin alte experienţe şi cu ajutorul raţiunii, pe măsură ce le putem face mai inteligibile.

CAPITOLUL III

DESPRE IDEILE CARE NE PARVIN PRINTR-UN SINGUR SIMŢ

PHILALÈTHE. *Acum putem să ordonăm ideile simple în conformitate cu mijloacele pe care ni le dă percepţia, căci se face fie 1) cu ajutorul unui singur simţ fie 2) cu ajutorul mai multor simţuri fie 3) prin reflecţie, fie 4) pe toate căile senzaţiei cât cu ajutorul reflecţiei. În ceea ce le priveşte pe acelea care pătrund printr-un singur simţ, care e special înzestrat să le primească, lumina şi culorile pătrund doar prin ochi; toate felurile de zgomote, de sunete şi de tonuri pătrund prin urechi; diferitele gusturi prin palatin, iar mirosurile prin nas. Organele sau nervii le conduc la creier iar dacă vreunul dintre aceste organe ajunge să se deterioreze, aceste senzaţii nu pot fi admise pe vreo poartă falsă. Cele mai importante calităţi tactile sunt frigul, caldul şi soliditatea. Celelalte constau sau în modul de aşezare al părţilor sensibile, care formează netedul şi asprul, sau în punerea lor laolaltă, care formează compactul, moalele, durul, fragilul.*

THÉOPHILE. Sunt gata să consimt, domnule, la ceea ce aţi spus, deşi aş putea face observaţia, în conformitate cu experienţa lui Mariotte despre absenţa vederii în zona nervul optic, că membranele primesc senzaţia mai degrabă decât nervii şi că există o poartă falsă pentru auz şi gust, pentru că

dinții și partea superioară a craniului contribuie la recepționarea unui sunet și că gusturile se lasă cunoscute, într-o oarecare măsură, prin nas din cauza conexiunii organelor. Însă toate acestea nu schimbă nimic în fondul lucrurilor în ceea ce privește explicarea ideilor. Și, în ceea ce privește calitățile tactile, se poate spune că netedul sau asprul, durul sau moalele nu sunt decât modificări ale rezistenței sau ale soliditații.

CAPITOLUL IV

DESPRE SOLIDITATE

§1. PHILALÈTHE. *Veți recunoaște fără îndoială și faptul că senzația de soliditate este produsă de rezistența pe care noi o întâlnim într-un corp, până când părăsește locul pe care îl ocupă atunci când un alt corp intră aici în mod actual. Astfel, ceea ce împiedică apropierea a două corpuri atunci când ele se mișcă unul către celălalt se numește soliditate. Dacă cineva consideră mai potrivit să o numească impenetrabilitate, eu unul consimt. Însă cred că termenul de soliditate aduce cu sine ceva mai pozitiv. Această idee pare cea mai importantă și cea mai strâns legată de corp și nu o putem afla decât în materie.*

THÉOPHILE. Este adevărat că noi întâmpinăm rezistență la atingere atunci când un alt corp are dificultăți în a ceda locul corpului nostru; de asemenea, este adevărat că toate corpurile manifestă aversiune în a se afla în același loc. Totuși unii se îndoiesc că această aversiune este invincibilă și este bine să luăm în considerare faptul că rezistența care se află în materie derivă din multe moduri și din rațiuni destul de diferite. Un corp opune rezistență altuia fie atunci când trebuie să părăsească locul pe care l-a ocupat deja, fie atunci când nu reușește să intre în locul unde era pe punctul de a intra, deoarece și celălalt face eforturi să pătrundă aici, în care caz se poate întâmpla ca, dacă nici unul nu cedează celuilalt, să se împiedice reciproc sau să se respingă unul pe altul. Rezistența iese la iveală în schimbarea aceluia căruia i se rezistă, fie că pierde din forță, fie că își schimbă direcția, fie că și unul și celălalt sosesc în același timp. Or se poate spune că în general această rezistență se datorează faptului că există aversiune între cele două corpuri de a se afla în același loc, ceea ce vom putea numi impenetrabilitate. Astfel, atunci când unul face eforturi pentru a pătrunde aici, el face în același timp eforturi pentru a-l da afară pe celălalt sau pentru a-l împiedica să pătrundă. Însă, o dată ce am presupus acest tip de incompatibilitate, care face ca unul sau altul să cedeze, sau amândouă împreună, există mai multe motive care determină un corp să reziste aceluia care îl constrânge să-i cedeze locul. Acestea sunt sau în

el însuşi, sau în corpurile învecinate. Două dintre acestea se află în el însuşi, unul este pasiv şi continuu, altul este activ şi schimbător. Primul este ceea ce eu numesc inerţie, care face ca materia să reziste la mişcare, şi după care trebuie să se piardă energie pentru a deplasa un corp, atunci când nu există nici gravitaţie, nici legătură. Astfel, e necesar ca un corp, care pretinde că îl izgoneşte un altul, să prezinte această rezistenţă. Cealaltă cauză, care e activă şi schimbătoare, constă în *impetus*-ul corpului însuşi, care nu cedează fără a rezista în momentul în care propriul lui *impetus* îl conduce într-un loc. Aceleaşi motive se întâlnesc şi în corpurile învecinate atunci când corpul care rezistă nu poate ceda fără a face să cedeze şi altele. Însă, aici intervine şi o altă consideraţie, anume aceea a trăiniciei sau a legăturii dintre un corp şi altul. Această legătură face adesea ca noi să nu putem împinge un corp fără a împinge în acelaşi timp un altul, care este legat de el, ceea ce produce un soi de tracţiune în privinţa acestuia din urmă. Această legătură face ca şi atunci când am pune de-o parte inerţia şi *impetus*-ul, să existe rezistenţă; căci, dacă spaţiul este conceput ca fiind plin de o materie perfect fluidă şi dacă plasăm aici un singur corp dur (presupunând că nu există nici *impetus*, nici inerţie în fluid), el va fi pus în mişcare fără a întâmpina vreo rezistenţă; însă, dacă spaţiul ar fi plin de mici cuburi, rezistenţa pe care ar întâmpina-o corpul dur, care ar fi trebuit deplasat printre aceste cuburi, ar proveni din faptul că micile corpuri dure, din cauza soliditătii lor sau a legăturii părţilor lor unele cu altele, ar întâmpina dificultăţi în a se împărţi atât cât i-ar trebui pentru a face o mişcare circulară şi pentru a umple spaţiul mobilului în momentul în care acesta îşi părăseşte locul. Însă, dacă două corpuri ar intra, în acelaşi timp, prin două capete diferite într-o ţeavă deschisă la ambele capete şi ar umple în mod egal capacitatea acesteia, materia care s-ar găsi în această ţeavă, oricât ar fi de fluidă, ar rezista prin propria ei impenetrabilitate. Astfel, în rezistenţa despre care este vorba aici, trebuie luate în considerare impenetrabilitatea corpurilor, inerţia, *impetus*-ul şi legătura lor. Este adevărat că, după părerea mea, această legătură dintre corpuri provine dintr-o mişcare mai subtilă a unui corp către celălalt; cum însă este o problemă care poate fi contestată, nu trebuie să o presupunem în primă instanţă. Şi, din acelaşi motiv, nu trebuie să presupunem, mai întâi, nici că există vreo soliditate originară esenţială, care să facă locul întotdeauna egal cu corpul, ceea ce înseamnă că incompatibilitatea, sau pentru a vorbi mai corect inconsistenţa corpurilor în acelaşi loc este o perfectă impenetrabilitate care nu acceptă nici mai mult, nici mai puţin, deoarece mulţi afirmă că soliditatea sensibilă se poate datora unei aversiuni a corpurilor de a se afla în acelaşi loc, care însă n-ar fi defel invincibilă. Căci toţi peripateticienii obişnuiţi şi mulţi alţii cred că acea materie ar putea umple mai mult sau mai puţin spaţiu, ceea ce ei numesc rarefiere sau condensare, nu doar în aparenţă (ca atunci când, comprimând un burete, dai afară apa din el), ci în mod riguros, aşa cum Şcoala înţelege natura aerului. Eu nu sunt de această

părere, însă nu cred că trebuie să presupunem în primă instanță părerea opusă, simțurile fără rațiune nefiind suficiente pentru a stabili această impenetrabilitate perfectă, pe care o consider adevărată în ordinea naturii, însă de care nu luăm cunoștință decât prin senzație. Și cineva ar putea pretinde că rezistența corpurilor la comprimare se datorează unui efort pe care părțile îl fac pentru a se răspândi atunci când ele nu sunt pe de-a-ntregul libere. În rest, în dovedirea acestor calități, ochii ne ajută mult, venind în ajutorul pipăitului. Și, în fond, soliditatea, în măsura în care ne furnizează o noțiune distinctă, e concepută cu ajutorul rațiunii pure, deși simțurile furnizează rațiunii mijlocul de a dovedi că ea este în natură.

§4. PHILALÈTHE. *Suntem cel puțin de acord asupra faptului că soliditatea unui corp conduce la faptul că el umple spațiul pe care îl ocupă, astfel încât exclude orice alt corp*, dacă nu poate afla un loc în care el nu se găsea mai înainte; *în vreme ce duritatea*, sau mai degrabă consistența, pe care unii o numesc trăinicie, *este o puternică unitate a anumitor părți ale materiei, care alcătuiesc conglomerate cu o mărime sesizabilă, astfel încât întreaga masă nu-și schimbă cu ușurință înfățișarea.*

THÉOPHILE. Această consistență, cum am observat deja, este chiar ceea ce face să avem dificultăți în a muta o parte a unui corp fără cealaltă, astfel încât atunci când o împingem pe prima, se întâmplă ca cealaltă, care nu e împinsă și care nu este pe direcția de înaintare să fie, cu toate acestea, determinată și ea să meargă în aceeași parte printr-un soi de tracțiune; și, în plus, dacă această ultimă parte întâlnește o piedică ce o reține sau o respinge, ea trage înapoi sau reține și prima parte; ceea ce este întotdeauna reciproc. Același lucru se întâmplă uneori în cazul a două corpuri care nu se ating și care nu formează un corp continuu, ale cărui părți sunt vecine: și, totuși, împingând un corp, îl faci și pe celălalt să se miște fără să-l împingi, în măsura în care simțurile ne pot face cunoscut acest lucru. Este un aspect în legătură cu care ne dau exemple magnetul, atracția electrică și ceea ce se atribuia altădată ororii de vid.

PHILALÈTHE. *Se pare că, în general, tarele și moalele sunt nume pe care noi le dăm lucrurilor doar în raport cu constituția particulară a corpurilor noastre.*

THÉOPHILE. Însă, în felul acesta, mulți filosofi nu ar atribui deloc duritate atomilor lor. Noțiunea de duritate nu depinde de simțuri și îi putem concepe posibilitatea cu ajutorul rațiunii, deși noi suntem convinși și prin simțuri că aceasta se afla în natură. Aș prefera, totuși, termenul de trăinicie (dacă îmi este permis să mă folosesc de el în acest sens) celui de duritate, căci există o oarecare trăinicie și în corpurile moi. Caut chiar un cuvânt mai ușor și mai general cum ar fi cel de consistență sau coeziune. În felul acesta aș opune tarelui, moalele și stabilului, fluidul, căci ceara este moale,

însă dacă nu e topită de căldură, ea nu este fluidă şi îşi păstrează marginile; şi în fluidele însele există de obicei coeziune, aşa cum ne-o arată picăturile de apă şi de mercur. Şi sunt de părere că toate corpurile au un anumit grad de coeziune, aşa după cum cred că nu există corpuri care să nu aibă o oarecare fluiditate şi a căror coeziune să nu poată fi depăşită; astfel încât, după părerea mea, atomii lui Epicur, a căror duritate e considerată invincibilă, nu pot să existe, ceea ce este valabil şi pentru materia subtilă perfect fluidă a cartezienilor. Însă nu este aici locul să motivăm această părere şi nici să explicăm temeiul coeziunii.

PHILALÈTHE. Soliditatea perfectă a corpurilor pare a se dovedi cu ajutorul experienţei. *De exemplu, apa, neputând să cedeze, a trecut prin porţile unui glob de aur concav, unde ea era închisă, atunci când, la Florenţa, acest glob a fost pus sub presă.*

THÉOPHILE. Ar fi ceva de spus despre consecinţa pe care ai obţinut-o din această experienţă şi despre ceea ce i s-a întâmplat apei. Aerul este un corp la fel ca şi apa şi, totuşi, nu s-ar putea întâmpla acelaşi lucru aerului, care este comprimabil, cel puţin *ad sensum*[53]. Iar aceia care vor susţine o rarefiere şi o condensare exactă vor spune că apa este deja prea comprimată pentru a ceda maşinilor noastre, tot aşa cum aerul foarte comprimat ar rezista de asemenea unei compresii ulterioare. Recunosc totuşi că, pe de altă parte, atunci când s-ar observa o mică schimbare în volumul apei, am putea-o atribui aerului închis aici. Fără a ne adânci în discuţii, dacă apa pură nu e comprimabilă ea însăşi, aşa cum se vede că ea e dilatabilă atunci când se evaporă, totuşi, în cele din urmă, sunt de părerea acelora care cred că şi corpurile sunt perfect impenetrabile şi că rarefierea şi condensarea nu există decât în aparenţă. Însă, aceste tipuri de experienţe sunt tot atât de puţin capabile să o dovedească pe cât sunt tubul lui Toricelli sau maşina lui Gherike în măsură să dovedească un vid perfect.

§5. PHILALÈTHE. În cazul în care corpul ar fi rarefiabil sau comprimabil în mod riguros, el ar fi putut să-şi schimbe volumul sau întinderea, însă pentru că aşa ceva nu se întâmplă, el va fi întotdeauna egal cu spaţiul pe care îl ocupă: şi, totuşi, *întinderea sa va fi întotdeauna distinctă de aceea a spaţiului.*

THÉOPHILE. Corpul ar putea să aibă propria sa întindere, însă nu înseamnă că va fi întotdeauna determinat sau egal aceluiaşi spaţiu. Totuşi, deşi e adevărat că atunci când concepem corpul noi concepem ceva mai mult decât spaţiul, nu rezultă că există două întinderi, cea a spaţiului şi cea a corpului; căci, atunci când concepem mai multe lucruri deodată, noi concepem ceva mai mult decât numărul lor, în speţă *res numeratas*, şi totuşi nu există două mulţimi, una abstractă, în speţă cea a numărului, cealaltă concretă, în speţă cea a lucrurilor numărate. Se poate spune, în acelaşi fel, că

trebuie să ne imaginăm două întinderi, una abstractă, a spațiului, alta concretă, a corpului; concretul neexistând altfel decât prin abstract. Și cum corpurile se mișcă dintr-un loc al spațiului în altul, adică își schimbă ordinea între ele, tot la fel, lucrurile trec dintr-un loc al ordinii sau de la un număr la altul, atunci când, de exemplu, primul devine al doilea și al doilea devine al treilea etc. Într-adevăr, timpul și spațiul nu sunt decât specii de ordine și în aceste ordini locul vacant (care se numește vid în ceea ce privește spațiul), dacă există, indică doar posibilitatea a ceea ce lipsește în raport cu cel actual[54].

PHILALÈTHE. Sunt totuși foarte mulțumit că sunteți de acord cu mine în ceea ce privește fondul chestiunii, anume că materia nu își schimbă volumul. Mi se pare, însă, că mergeți prea departe, domnule, neacceptând două întinderi și că vă apropiați de cartezieni, care nu deosebesc spațiul de materie. Or mi se pare că *dacă există oameni care nu au aceste idei distincte* (a spațiului și a soliditații care îl umple), *ci le confundă, și din două fac doar una, nu văd cum aceste persoane pot discuta cu altele. Ei sunt asemeni unui orb în privința altui om care i-ar vorbi despre culoarea stracojie, în vreme ce acest orb ar crede că ea se aseamănă cu sunetul unei trompete.*

THÉOPHILE. Eu cred în același timp că ideile de întindere și de soliditate nu constau într-un nu-știu-ce, asemeni aceluia al culorii stacojiu. Eu deosebesc întinderea și materia în contra părerii cartezienilor. Totuși, nu cred că există două întinderi; și fiindcă aceia care discută în contradictoriu în legătură cu diferența dintre întindere și soliditate cad de acord asupra mai multor chestiuni legate de acest subiect, și au unele noțiuni distincte, ei pot afla aici mijlocul de a ieși din dificultatea lor; astfel pretinsa diferență a ideilor nu trebuie să le servească de pretext pentru a purta discuții eterne, deși știu că anumiți cartezieni, foarte învățați de altfel, au obiceiul să se retragă în ideile pe care pretind că le au. Însă, dacă se foloseau de mijlocul pe care l-am dat altădată pentru a recunoaște ideile adevărate și ideile false[55] și despre care vom vorbi în continuare, ei ar părăsi o poziție de nesusținut.

CAPITOLUL V

DESPRE IDEILE SIMPLE CARE NE VIN PRIN DIFERITE SIMȚURI

PHILALÈTHE. *Ideile a căror percepere se datorează mai multor simțuri sunt acelea de spațiu sau de întindere sau de figură, de mișcare și de repaus.*

THÉOPHILE. Aceste idei, despre care se spune că vin din mai multe simțuri, cum este aceea de spațiu, figură, mișcare, repaus, sunt mai degrabă

ale simțului comun, adică ale spiritului însuși, căci acestea sunt idei ale intelectului pur care, însă, au legătură cu exteriorul și pe care simțurile le aduc în câmpul conștiinței; în plus, ele pot fi utilizate în definiții și demonstrații.

CAPITOLUL VI

DESPRE IDEILE CARE SE FORMEAZĂ PRIN REFLECȚIE

PHILALÈTHE. *Ideile simple care se formează prin reflecție sunt ideile de intelect și de voință, căci noi luăm cunoștință de acestea reflectând asupra noastră înșine.*

THÉOPHILE. Ne putem îndoi dacă toate aceste idei sunt simple, căci e clar, de exemplu, că ideea de voință o cuprinde pe aceea de intelect și că ideea de mișcare o conține pe aceea de figură.

CAPITOLUL VII

DESPRE IDEILE CARE SE FORMEAZĂ PRIN SENZAȚIE ȘI REFLECȚIE

§1. PHILALÈTHE. *Există idei simple care* se fac cunoscute *în spirit pe toate căile senzației, și de asemenea prin reflecție, mă refer la plăcere, durere, putere, existență și unitate.*

THÉOPHILE. Se pare că simțurile nu ar putea să ne convingă de existența lucrurilor sensibile fără ajutorul rațiunii. Astfel cred că examinarea existenței se face cu ajutorul reflecției. Același lucru se poate spune și despre ideile de putere și unitate, care sunt de o cu totul altă natură decât percepțiile plăcerii și ale durerii.

CAPITOLUL VIII

ALTE CONSIDERAȚII ASUPRA IDEILOR

§2. PHILALÈTHE. *Ce vom spune despre ideile calităților privative? Mi se pare că ideile de repaus, întuneric și frig sunt tot atât de pozitive ca și cele de mișcare, lumină și cald.* §6. *Totuși, propunând aceste privațiuni drept cauze ale ideilor pozitive, eu urmez opinia comună; însă, în fond, va fi greu să determinăm dacă există în mod efectiv vreo idee care ia naștere dintr-o*

cauză privativă până când nu vom determina dacă repausul nu este mai degrabă o privaţiune în comparaţie cu mişcarea.

THÉOPHILE. Nu am crezut că am putea avea vreun motiv să ne îndoim de natura privativă a repausului. Este suficient să negăm mişcarea în corp; însă nu este suficient mişcării să-i negăm repausul şi trebuie să adăugăm ceva în plus pentru a determina gradul mişcării, pentru că ea primeşte în mod esenţial mai multul sau mai puţinul, în vreme ce toate repausurile sunt egale. O altă problemă apare atunci când se vorbeşte despre cauza repausului, care trebuie să fie pozitivă în materia secundă sau în masă. Cred că ideea însăşi a repausului e privativă, adică nu constă decât în negaţie. Este adevărat că actul de a nega este ceva pozitiv.

§9. PHILALÈTHE. *Este bine să deosebim aceste calităţi ale lucrurilor, care sunt nişte calităţi cu proprietatea de a produce în noi percepţia ideilor. Există calităţi primare şi calităţi secundare. Întinderea, soliditatea, figura, numărul, mobilitatea sunt calităţi originare şi inseparabile de corp, pe care le numesc primare.* §10. *Şi numesc calităţi secundare facultăţile sau puterile corpurilor de a produce în noi anumite senzaţii sau anumite efecte în celelalte corpuri, aşa cum focul, de exemplu, produce un efect în ceară atunci când o topeşte.*

THÉOPHILE. Cred că s-ar putea spune că atunci când puterea e inteligibilă şi poate fi explicată în mod distinct, ea trebuie socotită printre calităţile primare; însă, atunci când nu e decât sensibilă şi nu ne dă decât o idee confuză, va trebui să o socotim printre calităţile secundare.

§11. PHILALÈTHE. *Calităţile primare ne arată în ce mod acţionează corpurile unele asupra altora. Iar corpurile nu acţionează decât prin impuls, cel puţin în măsura în care putem noi să înţelegem, căci e imposibil să înţelegi faptul că un corp acţionează asupra a ceea ce nu atinge deloc; ceea ce e acelaşi lucru cu a ne imagina că pot acţiona acolo unde nu se află.*

THÉOPHILE. Şi eu sunt de părere că toate corpurile nu acţionează decât prin impuls. Totuşi, există o oarecare dificultate în demonstraţia pe care tocmai am auzit-o; căci atracţia nu se produce întotdeauna fără atingere, iar corpurile se pot atinge şi tracţiona fără vreun impuls vizibil, aşa cum am arătat mai sus vorbind despre duritate. Dacă atomii lui Epicur ar exista, o parte împinsă ar trage-o după sine pe cealaltă şi ar atinge-o, punând-o în mişcare fără impuls. Iar în cazul atracţiei dintre lucrurile alăturate nu se poate spune că acela care trage după sine acţionează acolo unde nu se află. Acest argument combate doar atracţiile la distanţă, aşa cum s-ar întâmpla în privinţa a ceea ce se numeşte *vires centripetas*[56], invocate de câţiva oameni excelenţi.

§13. PHILALÈTHE. *Acum, anumite particule, atunci când lovesc organele noastre într-un anumit chip, produc în noi anumite senzaţii despre culori, gusturi sau alte calităţi secundare, care au puterea de a produce*

aceste senzaţii. Şi nu este mai dificil să îţi închipui că Dumnezeu poate lega asemenea idei, cum este aceea de căldură *cu acelea ale mişcărilor, cu care nu are nici o asemănare, decât să-ţi imaginezi că el a legat ideea de durere de mişcarea unei bucăţi de fier care ne sfâşie carnea, mişcare faţă de care durerea nu se aseamănă sub nici un chip.*

THÉOPHILE. Nu trebuie să ne imaginăm că aceste idei, asemeni culorii sau durerii, sunt arbitrare şi fără raport sau conexiune naturală cu cauzele lor; nu este obiceiul lui Dumnezeu de a acţiona atât de puţin ordonat şi raţional. Aş zice mai degrabă că există un soi de asemănare, nu deplină, şi ca să zic aşa, *in terminis,* însă expresivă, sau un raport de ordine, asemeni unei elipse sau chiar a unei parabole sau hiperbole care seamănă într-o oarecare măsură cu cercul, în raport cu care ele sunt proiecţia lui în plan, fiindcă există un anume raport exact şi natural între ceea ce e proiectat şi proiecţia care se face, fiecare punct al unuia corespunzând, conform unei anumite relaţii, fiecărui punct al celuilalt. Este ceea ce cartezienii nu au luat suficient în considerare şi, de această dată, le-aţi acordat mai mult, domnule, decât aveţi obiceiul şi motivul să o faceţi.

§15. PHILALÈTHE. Eu vă vorbesc despre ceea ce îmi apare, iar aparenţele sunt acestea: *ideile calităţilor primare ale corpurilor se aseamănă cu aceste calităţi, însă ideile produse în noi cu ajutorul calităţilor secundare nu se aseamănă sub nici un chip.*

THÉOPHILE. Tocmai am arătat că există o asemănare sau un raport exact în privinţa celor secundare, tot atât de bine ca şi în privinţa calităţilor primare. Este foarte raţional ca efectul să corespundă cauzei sale; şi în ce fel să dovedim contrariul? Pentru că nu cunoaştem în mod distinct nici senzaţia de albastru (de exemplu), nici mişcările pe care le produce. Este adevărat că durerea nu seamănă cu mişcarea unui ac; se poate totuşi întâmpla ca durerea să semene foarte bine cu mişcările pe care acest ac le produce în corpul nostru şi să reprezinte aceste mişcări în suflet. Din acelaşi motiv spunem că durerea este în corpul nostru şi că nu este în ac, însă spunem că lumina este în foc, pentru că există în foc mişcări care nu sunt în mod distinct sesizabile separat, însă a căror confuzie sau conjuncţie devine sesizabilă şi ne este reprezentată prin ideea de lumină.

§21. PHILALÈTHE. Însă, dacă raportul dintre obiect şi senzaţie este natural, cum se face, aşa cum într-adevăr observăm, *că aceeaşi apă poate părea caldă unei mâini şi rece celeilalte ?* Ceea ce ne arată că aşa cum căldura nu este în apă, nici durerea nu este în ac.

THÉOPHILE. Ceea ce dovedeşte cel mult că această căldură nu este o calitate sensibilă sau o putere care se face simţită în mod absolut, ci că este relativă pentru organe asemănătoare; căci o mişcare proprie mâinii se poate amesteca cu aceasta şi îi poate altera aparenţa. Şi lumina nu e vizibilă pentru

ochii rău întocmiți iar atunci când sunt inundați, ei înșiși, de o lumină puternică, una mai mică nu va putea fi percepută. Chiar calitățile primare (conform denumirii dvs.), de exemplu, unitatea și numărul, pot să nu apară cum trebuie: căci, așa după cum Descartes a relatat deja, o sferă atinsă cu degetele pare dublă iar oglinzile sau geamurile tăiate în fațete multiplică obiectul. Deci nu rezultă că ceea ce nu apare totdeauna în același fel nu este o calitate a obiectului și că imaginea sa nu îi seamănă. În ceea ce privește căldura, atunci când mâna noastră este foarte caldă, căldura medie a apei nu se face simțită, ci mai degrabă o moderează pe aceea a mâinii și, drept urmare, apa ne pare rece; așa cum apa sărată a Mării Baltice amestecată cu apa de mare din Portugalia i-ar diminua cantitatea de sare specifică, deși prima este ea însăși sărată. Astfel, într-o oarecare măsură, se poate spune că și căldura aparține apei dintr-un bazin, deși ea poate părea rece cuiva, așa cum mierea este numită dulce în mod absolut, iar argintul alb, deși una pare amară și celălalt pare galben celor bolnavi; căci denumirea se dă prin ceea ce au în comun; rămâne totuși adevărat faptul că atunci când organul și mediul sunt constituite așa cum trebuie, mișcările interne și ideile ce le reprezintă în suflet se aseamănă cu mișcările obiectului care produce culoarea, căldura, durerea etc., sau, ceea ce înseamnă același lucru, le exprimă printr-o legătură destul de exactă, deși această legătură nu ne apare în mod distinct, pentru că nu putem să distingem această mulțime de mici impresii, nici în sufletul nostru, nici în corpul nostru, nici în ceea ce se află în afara noastră.

§24. PHILALÈTHE. *Noi nu considerăm calitățile pe care le are soarele, anume de a înălbi și de a înmuia ceara, sau de a întări noroiul, decât ca simple puteri, fără a concepe ceva în soare care să semene cu această albeață și cu această moliciune, sau cu această tărie; însă căldura și lumina sunt privite în genere ca niște calități reale ale soarelui. Totuși, la o atentă examinare a lucrurilor, aceste calități, lumina și căldura, care sunt percepții în mine, nu se află în soare altfel decât ca schimbările produse în ceară atunci când este înălbită și topită.*

THÉOPHILE. Unii au împins această doctrină atât de departe încât au vrut să ne convingă de faptul că dacă cineva ar putea să atingă soarele, nu ar simți nici o căldură. Soarele imitat, care se face simțit în focarul unei oglinzi sau geam dogoritor, poate să-i dezamăgească. Însă, în ceea ce privește comparația dintre facultatea de a încălzi și aceea de a topi, aș îndrăzni să spun că dacă ceara topită sau albită ar avea simțământ, ea ar simți de asemenea ceva asemănător cu ceea ce simțim noi atunci când soarele ne încălzește, și ar spune, dacă ar putea, că soarele e cald, nu doar pentru că albeața sa seamănă cu soarele, căci atunci când chipurile sunt arse de soare, culoarea lor brună i-ar semăna de asemenea, ci pentru că există atunci în ceară mișcări ce au legă-

tură cu cele ale soarelui, care le provoacă; albeaţa sa ar putea proveni dintr-o altă cauză, primind-o de la soare, dar nu şi mişcările pe care le are.

CAPITOLUL IX

DESPRE PERCEPŢIE

§1. PHILALÈTHE. Să trecem acum la ideile reflecţiei în particular. *Percepţia e prima facultate a spiritului care are de a face cu ideile noastre. De asemenea, este prima şi cea mai simplă idee pe care o dobândim cu ajutorul reflecţiei. Gândirea înseamnă adesea operaţia spiritului asupra propriilor sale idei, atunci când acţionează şi examinează un lucru cu un anumit grad de atenţie voluntară: însă, în cazul a ceea ce se numeşte percepţie, spiritul este de obicei pur pasiv, neputând evita să ia cunoştinţă de ceea ce observă în mod actual.*

THÉOPHILE. S-ar putea adăuga, poate, faptul că animalele au percepţie şi că nu e necesar ca ele să aibă gândire, adică să aibă reflecţie sau ceea ce poate fi obiectul acesteia. De aceea, noi înşine avem mici percepţii, de care nu suntem deloc conştienţi în starea noastră actuală. Este adevărat că noi am putea foarte bine să le apercepem şi să reflectăm asupra lor, dacă nu am fi deturnaţi de mulţimea acestora, care ne dezbină spiritul, sau dacă ele nu ar fi şterse ori, mai degrabă, întunecate de cele mai mari.

§4. PHILALÈTHE. Recunosc că, *atunci când spiritul este foarte ocupat cu contemplarea anumitor obiecte el nu ia cu nici un chip aminte la impresia pe care anumite corpuri o fac asupra organului auditiv, deşi impresia este destul de puternică, însă de aici nu ia naştere nici o percepţie dacă sufletul nu ia cunoştinţă de aceasta.*

THÉOPHILE. Prefer să fac distincţie o între percepţie şi apercepţie. Perceperea luminii sau a culorii, de exemplu, de care suntem conştienţi, este alcătuită dintr-o sumedenie de mici percepţii de care nu suntem conştienţi iar un zgomot pe care noi îl percepem, la care noi însă nu luăm aminte, devine *aperceptibil* printr-o mică adăugire sau sporire. Căci, dacă ceea ce îl precede nu face nimic asupra sufletului, aceasta mică adăugire nu ar produce nici ea vreun efect, iar întregul nu ar produce nici el nimic. Am atins deja această problemă în capitolul I din această carte, §11, 12, 15 etc.

§8. PHILALÈTHE. *Trebuie să remarcăm aici faptul că ideile care vin pe calea senzaţiei sunt adesea alterate de judecata spiritului persoanelor*

mature fără ca aceştia să-şi dea seama. Ideea unui glob de o culoare uniformă reprezintă un cerc plan, adumbrit şi luminat în mod diferit. Cum însă noi suntem deprinşi să distingem imaginile corpurilor şi schimbările reflecţiilor luminii după figurile suprafeţelor lor, punem în locul a ceea ce ni se arată, cauza însăşi a imaginii şi confundăm raţionamentul cu vederea.

THÉOPHILE. Nimic mai adevărat, şi, în felul acesta, dăm posibilitatea picturii să ne amăgească cu ajutorul unei perspective bine întocmite. Atunci când corpurile au extremităţi plane, le putem reprezenta fără a folosi umbrele, recurgând doar la contururi şi făcând pur şi simplu picturi în maniera chinezilor, însă mai bine proporţionate decât picturile lor. Aşa cum aveam obiceiul să desenăm medalii, pentru ca desenatorul să se îndepărteze puţin de la trăsăturile precise ale anticilor. Însă nu am putea deosebi cu precizie, prin desen, interiorul unui cerc de interiorul unei suprafeţe sferice mărginite de cerc, fără ajutorul umbrelor; interiorul unuia şi al celuilalt nu au puncte distincte şi nici trăsături care să le distingă, deşi există totuşi o mare diferenţă care trebuie să fie indicată. Iată de ce Desargues a dat precepte asupra forţei nuanţelor şi a umbrelor. Atunci când o pictură ne amăgeşte, există o dublă eroare în judecăţile noastre; căci, în primul rând, noi luăm cauza drept efect şi credem că observăm imediat care este cauza imaginii, lucru în privinţa căruia noi semănăm puţin cu un câine care latră la o oglindă. Căci, nu vedem propriu-zis decât imaginea, dar nu suntem afectaţi decât de razele de lumină. Şi, fiindcă razele de lumină au nevoie de timp (oricât de mic ar fi acesta), este posibil ca obiectul să fie distrus în acest interval şi să nu mai subziste atunci când raza ajunge la ochi, iar ceea ce nu mai este nu poate fi obiectul prezent al vederii. În al doilea rând, ne înşelăm încă o dată atunci când luăm o cauză drept alta şi credem că ceea ce vine de la o pictură plană este derivat de la un corp, astfel încât, în acest caz, există în judecăţile noastre simultan o metonimie şi o metaforă; căci, însăşi figurile retoricii se transformă în sofisme atunci când ne induc în eroare. Confuzia aceasta dintre cauză şi efect, fie adevărată, fie pretinsă, intră adesea în judecăţile noastre şi în alte situaţii. În felul acesta ne simţim trupurile sau ceea ce le atinge şi în felul acesta ne mişcăm braţele, printr-o influenţă fizică imediată, despre care noi credem că este relaţia sufletului cu corpul; în vreme ce adevărul este că noi nu simţim şi nu schimbăm în felul acesta decât ceea ce este în noi.

PHILALÈTHE. *Cu această ocazie vă voi propune o altă problemă, pe care savantul Molineux*[57]*, care îşi foloseşte atât de util frumosul său talent în progresul ştiinţelor*, i-a comunicat-o ilustrului Locke. Iat-o aproape în termenii săi: *să presupunem un orb din naştere, care în prezent este un om în toată firea, care a fost învăţat să deosebească cu ajutorul atingerii un cub de o sferă din acelaşi metal şi aproximativ de aceeaşi grosime, astfel încât atunci când atinge pe una şi pe cealaltă, el poate să spună care este cubul şi*

care este sfera. Să presupunem cubul şi sfera expuse pe o masă, şi să mai presupunem că orbului îi vine vederea. Se pune întrebarea dacă atunci când le va vedea, fără să le atingă, va putea să le deosebească şi să spună care dintre ele este cubul şi care este sfera. Vă rog, domnule, să-mi spuneţi care este părerea dvs. în această privinţă.

THÉOPHILE. Ar trebui să-mi daţi timp să meditez asupra acestei probleme, care mi se pare destul de curioasă; însă, fiindcă mă zoriţi să vă răspund pe loc, mă voi hazarda să vă spun, între noi, presupunând că orbul ştie că cele două figuri pe care le vede sunt cubul şi sfera, că el va putea să le deosebească şi să spună fără să le atingă: acesta este cubul, aceasta este sfera.

PHILALÈTHE. Mi-e teamă că sunteţi pe punctul de a intra în mulţimea celor care au răspuns greşit domnului Molineux. Căci el a arătat *în scrisoarea care conţinea această problemă că, atunci când a propus-o, cu ocazia eseului lui Locke asupra intelectului, mai multor persoane cu un spirit foarte pătrunzător, de abia dacă a găsit unul care să îi răspundă aşa cum credea că ar trebui să i se răspundă, iar ei s-au convins de eroare după ce i-au înţeles temeiurile. Răspunsul acestui pătrunzător şi judicios autor este negativ; căci, adaugă el, deşi acest orb a aflat cu ajutorul experienţei în ce mod sfera şi cubul îi afectează percepţia, cu toate acestea el încă nu ştie că ceea ce îi afectează percepţia într-un fel sau altul trebuie să-i afecteze ochii într-un fel sau altul, nici că unghiul ieşit în afară al unui cub, care îi apasă mâna într-un mod inegal, trebuie să se înfăţişeze ochilor săi aşa cum apare el la cub. Autorul eseului declară că este în întregime de aceeaşi părere.*

THÉOPHILE. Poate că domnul Molineux şi autorul *Eseului* nu sunt aşa de departe de opinia mea, aşa cum pare la început, şi poate că temeiurile părerii lor, cuprinse explicit în scrisoarea primului, care s-a folosit cu succes de ea pentru a-i convinge pe oameni de eroarea lor, au fost suprimate intenţionat de cel de-al doilea pentru a pune mai mult la lucru spiritul cititorilor. Dacă vreţi să cumpăniţi răspunsul meu, veţi afla, domnule, că am pus aici o condiţie, despre care se poate spune că e cuprinsă în problemă, anume că nu e vorba decât de a discerne; iar orbul ştie că cele două corpuri figurate pe care trebuie să le deosebească se află aici, şi că, în felul acesta, fiecare formă pe care o vede este cea a unui cub sau cea a unei sfere. În acest caz mi se pare neîndoielnic faptul că orbul, care tocmai a încetat să fie astfel, le poate deosebi cu ajutorul principiilor raţiunii, unite cu ceea ce pipăitul i-a furnizat înainte în calitate de cunoaştere senzorială. Căci eu nu vorbesc despre ceea ce va face, poate, într-adevăr de îndată fiind uimit şi năucit de această noutate şi puţin obişnuit, de altfel, să tragă consecinţele. Temeiul părerii mele este acela că sfera nu conţine puncte distincte din punctul de vedere al sferei însăşi, aici totul fiind unit şi fără unghiuri, în vreme ce cubul conţine opt puncte deosebite de toate celelalte. Dacă nu ar exista acest mijloc de a deosebi

figurile, un orb nu ar putea deprinde rudimentele geometriei prin pipăit. Cu toate acestea vedem că orbii din naştere sunt capabili să înveţe geometria şi posedă chiar unele rudimente de geometrie naturală, şi că, cel mai adesea, geometria se învaţă doar cu ajutorul văzului, fără a se recurge la pipăit, cum ar putea, şi chiar ar trebui să facă, un paralitic sau o altă persoană căreia pipăitul îi este aproape interzis. Este necesar ca aceste două geometrii, cea a orbului şi cea a paraliticului, să se întâlnească şi să se pună de acord şi chiar să ajungă la aceleaşi idei, deşi nu există imagini comune. Ceea ce ne arată în ce măsură trebuie să distingem imaginile de ideile exacte ce constau în definiţii. Ar fi cu adevărat ceva foarte curios şi chiar instructiv să examinăm serios ideile unui orb din naştere, să auzim descrierile făcute de el figurilor. Căci el poate ajunge aici şi poate chiar să înţeleagă teoria optică, în măsura în care ea depinde de idei distincte şi matematice, deşi nu va reuşi niciodată să ajungă să înţeleagă ce este *clar-obscurul*, adică imaginea luminii şi a culorilor. Iată de ce un orb din naştere, după ce a ascultat lecţii de optică, pe care părea că le înţelege destul de bine, i-a răspuns cuiva, care îl întreba ce crede despre lumină, că şi-o imaginează ca pe ceva tot atât de agreabil ca şi zahărul. Ar fi, de asemenea, foarte important să examinăm ideile pe care un om născut surd şi mut le poate avea despre lucrurile nonfigurale, despre care noi avem, de obicei, o descriere în cuvinte şi pe care el trebuie să o aibă într-un mod cu totul diferit, deşi ea poate fi echivalentă cu a noastră, aşa cum scrierea chinezilor are un efect asemănător cu cel al alfabetului nostru, deşi este infinit diferit şi ar putea să pară inventat de un surd. Aştept, prin bunăvoinţa unui mare prinţ, istorisirea unui surd şi mut din naştere, la Paris, ale cărui urechi au ajuns în cele din urmă să îşi îndeplinească funcţia, care acum a învăţat limba franceză (căci curtea Franţei l-a chemat nu cu mult timp în urmă), şi care va putea să spună lucruri foarte interesante despre concepţiile pe care le avea în starea lui precedentă şi despre transformarea acestor idei atunci când simţul auzului a început să-i funcţioneze. Aceşti oameni născuţi surzi şi muţi pot ajunge mai departe decât se crede. Unul dintre aceştia trăia la Oldenbourg, pe timpul ultimului conte, care devenise bun pictor, şi care se dovedea foarte rezonabil de altfel. Un foarte învăţat om, breton de fel, mi-a povestit cum la Blainville, la zece leghe de Nantes, regiune aparţinând ducelui de Rohan, trăia, cam pe la 1690, un amărât care locuia într-o colibă, aproape de castelul din afara oraşului, care se născuse surd şi mut, şi care ducea scrisorile şi alte lucruri în oraş, şi care găsea casele urmând câteva semne pe care persoanele obişnuite să-l folosească i le făceau. În fine, amărâtul deveni şi orb, şi nu încetă să facă câteva servicii şi să aducă scrisori în oraş, în conformitate cu ceea ce i se transmitea prin percepţia tactilă. El avea o scândură în colibă, care se întindea de la uşă până la locul unde îşi ţinea picioarele, şi care îi arăta, prin mişcarea pe care o primea, dacă cineva intra la el în casă. Oamenii sunt foarte

neglijenți în a lua în mod exact cunoștință de modurile de a gândi ale unor asemenea persoane. Dacă nu mai trăiește, e posibil ca cineva de-al locului să mai poată încă să ne dea vreo informație și să ne facă să înțelegem cum îi erau indicate lucrurile pe care trebuia să le facă.

Însă, pentru a reveni la acest orb din naștere care începe să vadă, ce anume ar crede despre sferă și cub în momentul în care le vede, fără să le atingă, eu răspund că le va deosebi, așa cum tocmai am spus, dacă cineva îi atrage atenția asupra faptului că una sau alta dintre aceste forme sau percepții pe care le va avea, aparțin cubului și sferei; fără acest avertisment prealabil, mărturisesc că, în primă instanță, el nu va avea prezența de spirit să se gândească la faptul că aceste tipuri de imagini care iau naștere în adâncul ochilor săi și care ar putea proveni de la o pictură plană de pe masă, reprezintă corpuri, până în momentul în care atingerea îl va convinge de acest lucru, sau judecând în funcție de raze, conform opticii, el va fi înțeles cu ajutorul luminilor și a umbrelor faptul că există un lucru care oprește aceste raze și că acesta trebuie să fie chiar ceea ce rămâne la atingere concluzie la care va ajunge în cele din urmă, atunci când va vedea această sferă și acest cub rostogolindu-se și când va vedea umbrele și formele schimbându-se în conformitate cu mișcarea, sau chiar atunci când, aceste două corpuri, rămânând în repaus, lumina care le luminează își va schimba locul, sau când ochii săi își vor schimba poziția. Căci, acestea sunt, aproximativ, mijloacele pe care noi le avem pentru a deosebi de la depărtare un tablou sau o perspectivă care reprezintă un corp, de un corp adevărat.

§11. PHILALÈTHE. Să ne întoarcem la percepție în general. *Ea deosebește animalele de ființele inferioare.*

THÉOPHILE. Sunt înclinat să cred că există o oarecare percepție și apetiție și în plante, din cauza marii analogii care există între plante și animale[58]; și, dacă există un suflet vegetal, așa cum arată opinia comună, este necesar ca el să aibă percepție. Cu toate acestea, nu încetez să atribui mecanismului tot ce se întâmplă în corpul plantelor și animalelor, cu excepția formării prime. Astfel, sunt de acord că mișcarea plantelor, pe care o numim senzitivă, ia naștere datorită mecanismului și nu sunt de acord să se recurgă la suflet atunci când este vorba de a explica detaliul fenomenelor plantelor și animalelor[59].

§14. PHILALÈTHE. *Este adevărat că eu însumi nu mă pot opri să cred că și în aceste feluri de animale, care sunt asemenea stridiilor și scoicilor, există o cât de slabă percepție; căci, senzațiile puternice nu pot decât să incomodeze un animal care e constrâns să rămână tot timpul în locul unde hazardul l-a așezat, unde e udat de apa rece sau caldă, curată sau murdară, după cum aceasta ajunge la el.*

THÉOPHILE. Foarte bine, şi eu cred că se pot spune aproape tot atâtea despre plante, însă, în ceea ce îl priveşte pe om, percepţiile lui sunt însoţite de puterea de a reflecta, care devine act atunci când are de ce. Însă, atunci când e redus la o condiţie în care este ca într-o letargie şi aproape fără simţământ, reflecţia şi apercepţia încetează, şi nu mai cugetăm la adevărurile universale. Cu toate acestea, facultăţile şi predispoziţiile înnăscute şi dobândite şi chiar impresiile pe care le primeşte în această stare de confuzie nu încetează din acest motiv şi nu sunt şterse, deşi sunt uitate; va veni însă vremea lor, când, într-o zi, vor contribui la un efect notabil, căci nimic nu e inutil în natură, orice confuzie trebuie să fie explicată; animalele însele, ajunse la o stare de stupiditate, trebuie să se întoarcă într-o bună zi la percepţii mai alese şi, fiindcă substanţele simple durează veşnic, nu trebuie să apreciem eternitatea prin prisma câtorva ani.

CAPITOLUL X

DESPRE REŢINERE

§1, 2. PHILALÈTHE. *O altă facultate a spiritului, cu ajutorul căreia înaintăm mai mult către cunoaşterea lucrurilor decât prin simpla percepţie, este ceea ce numesc reţinere, cea care păstrează cunoştinţele dobândite cu ajutorul simţurilor sau reflecţiei. Reţinerea se face în două moduri, păstrând în mod actual ideea prezentă, ceea ce numesc contemplaţie, şi păstrând puterea de a le readuce înaintea spiritului, ceea ce numesc memorie.*

THÉOPHILE. De asemenea, noi reţinem şi contemplăm cunoştinţele înnăscute şi, cel mai adesea, nu o putem deosebi pe cea înnăscută de cea dobândită. De asemenea, există o percepţie a imaginilor, care fie sunt în noi de un oarecare timp, fie se formează din nou în noi.

§2. PHILALÈTHE. Însă, noi credem că aceste *imagini sau idei încetează să mai fie ceva de îndată ce ele nu mai sunt în prezent apercepute, astfel încât a spune că există idei de rezervă în memorie, nu înseamnă altceva, în fond, decât că sufletul are în mai multe împrejurări puterea de a trezi percepţiile pe care le-a avut deja, împreună cu un simţământ care să-l convingă în acelaşi timp că el a avut înainte asemenea tipuri de percepţii.*

THÉOPHILE. Dacă ideile nu ar fi decât forme sau moduri ale cugetărilor, ele ar înceta o dată cu acestea, însă dv. înşivă aţi recunoscut faptul că ele sunt obiecte interne şi că în felul acesta pot subzista. Sunt uimit că puteţi totuşi să

vă mulţumiţi cu aceste facultăţi sau puteri goale, pe care dv. înşivă le respingeţi în mod explicit la filosofii de Şcoală. Ar trebui să explicăm puţin mai amănunţit în ce constă această facultate şi cum se manifestă, iar lucrul acesta v-ar face să înţelegeţi că există dispoziţii care sunt rămăşiţe ale impresiilor trecute, în suflet ca şi în corp, de care însă nu ne dăm seama decât atunci când memoria găseşte vreo ocazie. Şi dacă nu ar rămâne nimic din cugetările trecute de îndată ce nu mai cugetam la ele, nu ar fi posibil să explicăm cum putem păstra amintirea acestora; şi a recurge la această facultate goală înseamnă a nu spune nimic inteligibil.

CAPITOLUL XI

DESPRE DISCERNĂMÂNT SAU DESPRE FACULTATEA DE A DEOSEBI IDEILE

§1. PHILALÈTHE. *De facultatea de a deosebi ideile depinde evidenţa şi certitudinea mai multor propoziţii care sunt considerate adevăruri înnăscute.*

THÉOPHILE. Recunosc că, pentru a judeca asupra acestor adevăruri înnăscute şi pentru a le deosebi, e nevoie de discernământ; însă, din acest motiv, ele nu încetează defel să fie înnăscute.

§2. PHILALÈTHE. *Vivacitatea spiritului constă în a ne aminti prompt ideile; însă judecăţii îi revine sarcina de a le reprezenta în mod clar şi de a le distinge cu exactitate.*

THÉOPHILE. Poate că şi una şi cealaltă reprezintă vivacitatea imaginaţiei şi că judecata constă în examinarea propoziţiilor conforme cu raţiunea.

PHILALÈTHE. Nu sunt străin de această distincţie între spirit şi judecată. Şi, uneori, faci dovada judecăţii nefolosind-o prea mult. *De exemplu: a examina cu ajutorul regulilor stricte ale adevărului şi ale bunei judecăţi logice înseamnă a nu şoca, într-o anumită măsură, anumite idei spirituale.*

THÉOPHILE. Această observaţie este bună; e necesar ca ideile spirituale să aibă un oarecare fundament, cel puţin aparent, în raţiune; însă nu trebuie să le verificăm cu prea mare atenţie, aşa cum nu trebuie să privim un tablou de prea aproape. Iar în această privinţă mi se pare că părintele Bouhours[60] greşeşte în mai multe rânduri în a sa *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* atunci când disprețuieşte gluma lui Lucain.

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni[61].

§4. PHILALÈTHE. *O altă operație a spiritului în privința propriilor idei este comparația, pe care o face între o idee și o alta, în legătură cu întinderea, gradele, timpul, locul sau cu oricare altă circumstanță; de ea depinde acest mare număr de idei care sunt cuprinse sub numele de relație*

THÉOPHILE. Conform opiniei mele, relația e mai generală decât comparația. Căci, relațiile sunt fie de comparație, fie de corelare. Primele se referă la potrivire și nepotrivire[62] (eu iau termenii aceștia într-un sens restrâns), care cuprind asemănarea, egalitatea, inegalitatea etc. Cele din urmă se referă la o oarecare legătură, cum ar fi cauza și efectul, întregul și părțile, situația și ordinea etc.

§6. PHILALÈTHE. *Compunerea ideilor simple, pentru a forma idei complexe, este și ea o operație a spiritului nostru. Putem raporta la aceasta facultatea de a extinde ideile, punându-le laolaltă pe acelea care aparțin aceleiași specii, formând o duzină din mai multe unități.*

THÉOPHILE Una este la fel de bine alcătuită ca cealaltă, fără îndoială; însă, compunerea ideilor analoage este mai simplă decât cea a ideilor diferite.

§7. PHILALÈTHE. *O cățea va hrăni pui de vulpe, se va juca alături de ei și va avea pentru ei aceeași afecțiune ca pentru puii ei, dacă vom putea face astfel încât puii de vulpe să sugă atât cât e necesar, astfel încât laptele să se răspândească în tot corpul lor. Și nu mi se pare că animalele care au o sumedenie de pui în același timp au cunoștință despre numărul acestora.*

THÉOPHILE. Dragostea animalelor se naște dintr-o plăcere, sporită de obișnuință. Însă cât privește mulțimea exactă, oamenii înșiși nu ar putea cunoaște numărul lucrurilor decât printr-o iscusință anume, cum ar fi întrebuințarea de numerale pentru a socoti sau prin dispuneri în figuri, care ne arată la prima vedere, fără a socoti dacă lipsește ceva.

§10. PHILALÈTHE. *Animalele nu formează abstracțiuni.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeași părere. Ele cunosc în mod evident albeața și o observă în cazul unei crete ca și în cazul zăpezii; însă, aceasta nu înseamnă încă abstracție, căci cere o luare în considerare a ceea ce este comun, separat de ceea ce este particular și, prin urmare, aici intervine cunoașterea adevărurilor universale, care nu e dată animalelor. Se observă, de asemenea, foarte bine că animalele care vorbesc nu întrebuințează cuvintele pentru a exprima idei în general și că oamenii lipsiți de capacitatea vorbirii și a cuvintelor nu încetează să-și alcătuiască alte semne generale. Și sunt încântat să văd că ați remarcat, aici și aiurea, avantajele naturii umane.

§11. PHILALÈTHE. *Totuși, dacă animalele au anumite idei și dacă nu sunt simple mașini, așa cum pretind unii, nu am putea nega că au rațiune, într-un anume grad și, în ce mă privește, mi se pare la fel de evident faptul că ele raționează, pe cât mi se pare că ele au simțământ. Însă ele raționează doar asupra ideilor particulare, așa cum le reprezintă simțurile.*

THÉOPHILE. Animalele trec de la o imagine la altă prin legătura pe care au perceput-o altă dată; de exemplu, atunci când stăpânul apucă un băţ, câinele se teme să nu fie lovit. Şi într-o mulţime de alte situaţii, copiii, la fel ca ceilalţi oameni, procedează altfel la trecerea lor de la o cugetare la alta. Am putea numi acest lucru consecinţă şi raţionament într-un sens extins. Însă prefer să mă conformez întrebuinţării curente, închinând omului aceste cuvinte şi limitându-le la cunoaşterea unui oarecare temei al legăturii percepţiilor, pe care doar senzaţiile nu ni le-ar putea da, urmarea lor nefiind decât aceea de a face ca, în mod natural, să ne aşteptăm, odată în plus, la aceeaşi legătură pe care am observat-o mai înainte, deşi, poate că temeiurile nu mai sunt aceleaşi; ceea ce îi amăgeşte adesea pe aceia care nu se conduc decât după simţuri.

§13. PHILALÈTHE. *Imbecilii sunt lipsiţi de vivacitate, de activitate şi de mobilitate în facultăţile intelectuale, fapt pentru care ei sunt lipsiţi de puterea raţiunii. Nebunii par să fie în partea opusă, căci nu mi se pare că aceştia şi-au pierdut facultatea de a raţiona; însă unind prost anumite idei, ei le consideră adevărate, şi se amăgesc la fel ca aceia care raţionează corect pornind de la principii false. Astfel veţi vedea un nebun care, închipuindu-şi că e rege, printr-o corectă consecinţă, va pretinde să fie servit, onorat şi ascultat în conformitate cu demnitatea lui.*

THÉOPHILE. Imbecilii nu îşi întrebuinţează defel raţiunea şi ei se deosebesc de cei proşti, care au judecata bună, însă neavând mintea ageră, ei sunt disprețuiţi şi incomozi, asemenea aceluia care face pe prostul cu persoane importante şi s-ar gândi prea mult timp şi prea des încotro trebuie să o apuce. Îmi amintesc de un bărbat învăţat, care atunci când şi-a pierdut memoria, datorită întrebuinţării unor droguri, a fost adus în această stare, însă judecata lui totuşi se manifesta. Un nebun adevărat e lipsit de judecată în aproape toate situaţiile. Însă vioiciunea imaginaţiei lui îl poate face agreabil. Totuşi există nebuni mai speciali, care îşi formează o falsă impresie asupra unui moment important din viaţa lor şi raţionează chiar aşa cum aţi remarcat, foarte just. Astfel există un bărbat, destul de cunoscut, la o anume curte, care se crede predestinat redresării afacerilor protestanţilor şi aducerii Franţei la realitate, iar în vederea acestui fapt, Dumnezeu a pus în corpul său cele mai mari personaje, pentru a-l înnobila; el vrea să ia în căsătorie toate prinţesele, însă după ce le va fi făcut sfinte, astfel încât să aibă un neam sfânt, care trebuie să guverneze pământul; el atribuie toate nefericirile războiului puţinului respect pe care îl avem faţă de părerile sale. Vorbind cu un suveran, el ia toate măsurile necesare pentru a nu-i răni demnitatea. Într-adevăr, atunci când intri în vorbă cu el, se apără atât de bine, încât m-am îndoit în mai multe rânduri dacă nebunia lui nu este cumva un simulacru, căci pare să-i şadă bine. Totuşi, aceia care îl cunosc mai bine mă asigură că nebunia sa este reală.

CAPITOLUL XII

DESPRE IDEILE COMPLEXE

§17. PHILALÈTHE. *Intelectul aduce destul de mult cu o încăpere în întregime întunecată, care nu are decât câteva mici deschizături, pentru a lăsa să intre din afară imaginile exterioare şi vizibile, astfel încât, dacă aceste imagini, care se zugrăvesc în această încăpere întunecată, ar putea să rămână şi să fie plasate în ordine aici, pentru a le putea găsi la nevoie, ar exista o mare asemănare între acestă încăpere şi intelectul omenesc.*

THÉOPHILE. Pentru a mări asemănarea, ar trebui să presupunem faptul că în camera întunecată există o pânză pentru a primi speciile, care nu e netedă, ci e plină de cute, reprezentând cunoştinţele înnăscute; căci, în plus, această pânză sau membrană, fiind întinsă, are un soi de energie sau forţă de a acţiona şi chiar o acţiune sau reacţiune acordată atât cutelor trecute cât şi celor mai noi, care se datorează impresiilor speciilor. Iar această acţiune ar consta în anumite vibraţii sau oscilaţii, ca acelea pe care le putem observa în cazul unei corzi întinsă atunci când o atingem, astfel încât să producă un soi de sunet muzical. Căci nu numai că noi primim imagini sau semne în creier, însă formăm şi unele noi atunci când luăm în considerare ideile complexe. Astfel e necesar ca pânza care reprezintă creierul nostru să fie activă şi elastică. Această comparaţie ar explica într-un mod acceptabil ceea ce se întâmpla în creier; însă, în ceea ce priveşte sufletul, care este o substanţă simplă sau o monadă, ea reprezintă fără întindere chiar aceste varietăţi de mase întinse şi are percepţia acestora.

§3. PHILALÈTHE. *Ideile complexe sunt moduri, substanţe sau relaţii.*

THÉOPHILE. Împărţirea aceasta a obiectelor gândirii noastre în substanţe, moduri şi relaţii îmi e pe plac. Cred că şi calităţile nu sunt decât modificări ale substanţelor; intelectul adăugându-i relaţiile. Rezultă de aici mai mult decât credem.

PHILALÈTHE. *Modurile sunt simple (asemenea unei clase de doisprezece sau a uneia de douăzeci, care sunt alcătuite din ideile simple ale aceleiaşi specii, adică din unităţi) sau mixte (asemenea frumuseţii), în care intră idei simple ale unor specii diferite.*

THÉOPHILE. Poate că doisprezece sau douăzeci nu sunt decât relaţii şi nu sunt constituite decât prin raportare la intelect. Unităţile sunt separate, iar intelectul le pune împreună, oricât de împrăştiate ar fi ele. Totuşi, deşi relaţiile aparţin intelectului, ele nu sunt fără temei şi fără realitate. Căci intelectul prim este originea lucrurilor; şi chiar realitatea tuturor lucrurilor, cu excepţia substanţelor simple, nu constă decât în temeiul percepţiilor sau al

fenomenelor substanţelor simple. De asemenea, acelaşi lucru se întâmplă adesea în privinţa modurile mixte, pe care ar trebui să le considerăm mai degrabă relaţii.

§6. PHILALÈTHE. *Ideile despre substanţe sunt anumite combinaţii de idei simple, despre care presupunem că reprezintă lucruri particulare şi distincte, care subzistă prin ele însele. Dintre aceste idei noi considerăm întotdeauna noţiunea obscură de substanţă drept prima şi cea mai importantă, pe care o presupunem fără să o cunoaştem, orice ar fi ea ca atare.*

THÉOPHILE. Ideea de substanţă nu este atât de obscură pe cât se crede. Putem cunoaşte ceea ce se cade şi ceea ce este cunoscut în alte lucruri; iar cunoaşterea lucrurilor concrete este totdeauna anterioară în raport cu cea a lucrurilor abstracte; cunoaştem mai bine ceea ce e cald decât căldura.

§7. PHILALÈTHE. *În ceea ce priveşte substanţele, există, de asemenea, două soiuri de idei. Una a substanţelor singulare, ca aceea a unui om sau a unei oi, cealaltă a mai multor substanţe luate împreună, ca aceea a unei mulţimi de oameni şi a unei turme de oi; iar aceste colecţii formează de asemenea o singură idee.*

THÉOPHILE. Această unitate a ideii agregatelor este foarte adevărată, însă, în fond, trebuie să recunoaştem faptul că această unitate a colecţiilor nu este decât un raport sau o relaţie, al cărui fundament se află în ceea ce se găseşte în fiecare dintre substanţele singulare în parte. Astfel, aceste fiinţe prin agregare nu au altă unitate desăvârşită decât cea a minţii; şi, drept urmare, entitatea lor este, de asemenea, într-o oarecare măsură, mentală sau fenomenală ca cea a curcubeului[63].

CAPITOLUL XIII

DESPRE MODURILE SIMPLE ŞI, ÎN PRIMUL RÂND, DESPRE CELE ALE SPAŢIULUI

§3. PHILALÈTHE. *Spaţiul considerat în raport cu lungimea care separă două corpuri se numeşte distanţă; în raport cu lungimea, lăţimea şi înălţimea se poate numi capacitate.*

THÉOPHILE. Pentru a vorbi mai desluşit, distanţa dintre două lucruri fixe (fie puncte, fie întinse) este mărimea celei mai mici linii posibile pe care o putem trasa de la unul la altul. Această distanţă poate fi luată în considerare în mod absolut sau într-o anumită figură, care cuprinde cele două lucruri

depărtate; de exemplu, linia dreaptă e, în mod absolut, distanţa dintre două puncte. Însă aceste două puncte, fiind pe aceeaşi suprafaţă sferică, distanţa între aceste două puncte pe această suprafaţă este lungimea celui mai mic arc de cerc pe care îl putem trasa de la un punct la altul. De asemenea, e bine să observăm faptul că distanţa nu e doar între corpuri, ci şi între suprafeţe, linii, puncte. Se poate spune că şi capacitatea, sau mai bine zis intervalul dintre două corpuri sau dintre alte două lucruri întinse sau între un lucru întins şi un punct este spaţiul constituit de toate liniile cele mai scurte care se pot trasa între punctele unuia şi ale celuilalt. Acest interval este solid, mai puţin atunci când cele două lucruri fixe sunt pe o aceeaşi suprafaţă şi când liniile cele mai scurte între punctele lucrurilor fixe trebuie de asemenea să cadă pe această suprafaţă, sau trebuie special cuprinse aici.

§4. PHILALÈTHE. *În afară de ceea ce există în natură, oamenii au stabilit, în spiritul lor, ideile anumitor lungimi determinate, ca lungimea de un deget, de un picior etc.*

THÉOPHILE. Nu se poate căci este imposibil să avem ideea unei lungimi determinate precis. Nu se poate spune şi nici înţelege cu ajutorul spiritului ce este o lungime de un deget sau o lungime de un picior. Şi nu putem păstra semnificaţia acestor nume decât cu ajutorul unor măsuri reale, pe care le considerăm neschimbătoare, graţie cărora le putem totdeauna regăsi. Astfel, domnul Greave, matematician englez, a vrut să se servească de piramidele egiptene, care au rezistat atât de mult şi care, în mod evident, vor mai rezista un timp oarecare, pentru a conserva măsurile noastre, arătând posterităţii proporţiile pe care ele le au, cu anumite lungimi determinate pentru una dintre aceste piramide. Este adevărat că a fost descoperit nu demult că pendulele servesc la perpetuarea măsurilor (*mensuris rerum ad posteros transmittendis*), că domnii Huygens, Mouton, Buratini, altădată vistiernic în Polonia, au arătat-o, indicând proporţia lungimilor noastre în raport cu cea a pendulului care măsoară în mod exact o secundă (de exemplu), adică a 86.400-a parte dintr-o revoluţie a stelelor fixe sau dintr-o zi astronomică; Buratini a scris despre asta un tratat special, pe care l-am văzut în manuscris. Însă există încă o imperfecţiune în această măsură a pendulelor, anume faptul că trebuie să se mărginească la anumite ţări, căci pendulele, pentru a bate în acelaşi timp, au nevoie de o lungime mai mică sub ecuator. Şi trebuie să presupunem constanţa măsurii reale fundamentale, adică a duratei unei zile sau a unei revoluţii a globului terestru în jurul propriei axe, sau chiar a cauzei gravitaţiei, pentru a nu mai vorbi despre alte circumstanţe.

§5. PHILALÈTHE. *Atunci când observăm în ce fel se încheie extremităţile, şi anume sau prin linii drepte, care formează unghiuri distincte, sau prin linii curbe, în care caz nu putem observa nici un unghi, atunci noi ne formăm ideea de figură.*

THÉOPHILE. O figură plană este mărginită de o linie sau de mai multe linii însă figura unui corp poate fi delimitată fără linii determinate, ca de exemplu aceea a unei sfere. O singură linie dreaptă sau o suprafață plană nu pot cuprinde nici un spațiu și nici nu pot forma o figură. Însă, o singură linie poate cuprinde o figură plană, de exemplu cercul, ovalul, după cum, de asemenea, o singură suprafață curbă poate cuprinde o figură solidă, precum sfera și sferoidul. Totuși, nu doar mai multe linii drepte sau suprafețe plane, dar și mai multe linii curbe sau mai multe suprafețe curbe, pot converge împreună și pot forma chiar și unghiuri între ele, atunci când unul nu e tangent altuia. Nu e ușor să dai definiția figurii în general, conform întrebuințării geometrilor. A spune că este întins mărginit, ar fi prea general, căci o linie dreaptă, de exemplu, deși limitată la cele două capete, nu e o figură și nici chiar două drepte nu pot forma o figură. A spune că este un întins mărginit de un întins, nu e suficient de general, căci suprafața sferică completă e o figură; dar cu toate acestea nu e mărginită de nimic întins. Mai putem spune și că *figura* este un întins mărginit, înăuntrul căreia există o infinitate de căi de la un punct la altul. Aceasta cuprinde suprafețe mărginite fără linii mărginitoare, ceea ce definiția precedentă nu cuprindea, și exclude liniile, pentru că de la un punct la altul, pe o linie, nu există decât o cale sau un număr determinat de căi. Însă, va fi preferabil să spunem că figura e un lucru întins mărginit care poate fi secționat pe întindere sau, și mai bine, care are lățime, termen căruia până acum nu i s-a dat încă definiția.

§6. PHILALÈTHE. Putem afirma, cel puțin, că *toate figurile nu sunt altceva decât moduri simple ale spațiului.*

THÉOPHILE. Modurile simple, după dv., reiau aceiași idee, însă în cazul figurii nu e întotdeauna vorba despre repetarea identicului. Curbele sunt foarte diferite de liniile drepte și chiar și între ele. Astfel nu știu în ce fel definiția modului simplu va fi respectată aici.

§8. PHILALÈTHE. Nu trebuie să luăm definițiile noastre prea riguros. *Să trecem însă de la figură la* loc. *Când găsim toate piesele de șah în aceleași compartimente ale tablei de șah unde le lăsaserăm, spunem că toate sunt în același loc, deși poate că tabla de șah a fost montată. Spunem de asemenea că tabla de șah se află în același loc, dacă rămâne în același loc al cabinei vasului, deși vasul a navigat. Spunem de asemenea că vasul se află în același loc, presupunând că vasul păstrează aceeași distanță în raport cu părțile ținuturilor vecine, deși poate pamântul s-a învârtit.*

THÉOPHILE. Locul este fie particular, dacă îl luăm în considerare cu privire la anumite corpuri, fie *universal*, care se raportează la tot și în privința căruia toate schimbările, în raport cu orice corp, oricare ar fi acesta, sunt luate în considerare. Și dacă nu există nimic fix în univers, locul fiecărui lucru nu încetează să fie determinat prin raționament, dacă există vreun mijloc de a

ţine socoteala tuturor schimbărilor, sau dacă memoria unei creaturi putea face faţă acesteia, aşa cum se spune despre arabi că joacă şah cu ajutorul memoriei. Totuşi, ceea ce nu putem înţelege nu încetează să fie determinat în adevărul lucrurilor.

§15. PHILALÈTHE. *Dacă cineva mă întreabă ce este spaţiul, sunt gata să-i răspund atunci când îmi va spune ce este întinderea.*

THÉOPHILE. Aş vrea să ştiu să spun la fel de bine ce este febra sau oricare altă maladie, în aceeaşi măsură în care cred că natura spaţiului este explicată. Întinderea este abstracţia a ceea ce este întins. Iar, întinsul este un continuu ale cărui părţi sunt coexistente sau există în acelaşi timp.

§17. PHILALÈTHE. *Dacă ne întrebăm dacă spaţiul fără corpuri este substanţă sau accident, voi răspunde, fără să ezit, că nu ştiu.*

THÉOPHILE. Am motive să mă tem că nu voi fi acuzat de vanitate dacă vreau să determin ceea ce dumneavoastră, domnule, mărturisiţi că nu ştiţi. Însă, am motive să cred că dv. ştiţi mai mult decât spuneţi şi decât credeţi. Unii au crezut că Dumnezeu este locul lucrurilor. Lessius şi Guerike, dacă nu mă înşel, erau de această părere, însă, în acest caz, locul ar conţine ceva în plus faţă de ceea ce noi punem pe seama spaţiului atunci când îl golim de toate acţiunile; şi, în felul acesta, nu mai este o substanţă, precum timpul, şi dacă are părţi nu ar putea fi Dumnezeu. Este un raport, o ordine, nu doar între cele existente, ci şi între cele posibile, ca şi cum ele ar exista. Însă, adevărul şi realitatea lui sunt întemeiate în Dumnezeu, asemenea tuturor adevărurilor eterne[64].

PHILALÈTHE. Nu sunt departe de părerea dv., şi cunoaşteţi pasajul din Sf. Pavel care spune că noi existăm, că noi trăim şi că noi ne mişcăm în Dumnezeu. Astfel, după diferitele moduri de analiză, se poate spune că spaţiul este Dumnezeu şi, de asemenea, se poate spune că nu este decât o ordine sau o relaţie.

THÉOPHILE. Cel mai bine va fi deci să spunem că spaţiul este o ordine, însă că Dumnezeu este sursa acesteia.

§18. PHILALÈTHE. Totuşi, pentru a şti dacă spaţiul este o substanţă, ar trebui să ştim în ce constă natura substanţei în general. Şi în această privinţă există dificultăţi. *Dacă Dumnezeu, spiritele finite şi corpurile participă, în comun, la o aceeaşi natură a substanţei, nu va urma de aici că ele nu diferă decât prin diferitele modificări ale acestei substanţe?*

THÉOPHILE. Dacă această consecinţă ar avea loc, ar urma, de asemenea, că Dumnezeu, spiritele finite şi corpurile, participând în comun la o aceeaşi natură de fiinţă, nu s-ar deosebi decât prin diferitele modificări ale acestei fiinţe.

§19. PHILALÈTHE. *Aceia care, primii, s-au gândit să privească accidentele ca pe o specie de fiinţe reale, care au nevoie de ceva anume de care*

să fie ataşate, au fost constrânşi să inventeze cuvântul de substanţă, pentru a servi drept suport accidentelor.

THÉOPHILE. Dv. credeţi, domnule, că accidentele pot subzista în afara substanţei, sau vreţi ca ele să nu fie deloc fiinţe reale? Îmi pare că vă faceţi probleme fără motiv şi am făcut mai sus observaţia că substanţele sau lucrurile concrete sunt înţelese mai curând decât accidentele sau obiectele abstracte.

PHILALÈTHE. Cuvintele de substanţă şi accident sunt, după părerea mea, de puţină trebuinţă în filosofie.

THÉOPHILE. Mărturisesc că sunt de o altă părere şi cred că examinarea substanţei este o chestiune dintre cele mai importante în filosofie.

§21. PHILALÈTHE. Nu am vorbit despre substanţă decât ocazional, întrebându-ne dacă spaţiul este o substanţă. Însă e suficient acum să ştim că nu este un corp. *De aceea nimeni nu va avea îndrăzneala să considere corpul infinit* asemeni spaţiului.

THÉOPHILE. Descartes şi adepţii lui au spus totuşi că materia nu are deloc limite, făcând lumea indefinită, astfel încât să nu putem concepe extremităţile acesteia. Iar ei au schimbat termenul de infinit cu cel de indefinit cu oarecare dreptate; căci nu există niciodată un întreg infinit în lume, deşi există întotdeauna unele, iar universul însuşi ar putea fi considerat un întreg, aşa cum am arătat în altă parte.

PHILALÈTHE. Cei care consideră materia şi întinderea ca fiind acelaşi lucru, pretind că pereţii interiori ai unui corp, scobit şi vid, se ating. Însă, *spaţiul care se află între două corpuri ajunge pentru a împiedica contactul lor reciproc.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeaşi părere cu dv., căci, deşi eu nu admit defel vidul, deosebesc materia de întindere şi recunosc că dacă ar exista vid într-o sferă, polii opuşi ai concavităţii nu s-ar atinge din acest motiv. Însă cred că acesta este un caz pe care perfecţiunea divină nu poate să-l admită.

§23. PHILALÈTHE. Totuşi, îmi pare că *mişcarea dovedeşte existenţa vidului. Atunci când cea mai mică parte a corpului divizat este la fel de mare ca un grăunte de muştar, e necesar să existe un spaţiu vid egal cu grosimea unei grăunte de muştar, pentru a face astfel încât particulele unui corp să aibă loc să se mişte liber; acelaşi lucru se va întâmpla atunci când părţile materiei sunt de o sută de milioane de ori mai mici.*

THÉOPHILE. Este adevărat că dacă lumea ar fi plină de corpusculi duri, care nu ar putea nici să se curbeze, nici să se divizeze, cum sunt zugrăviţi atomii, ar fi fost imposibil să existe mişcare. Însă, într-adevăr, nu există duritate originară; din contră, fluiditatea e originară şi corpurile se divizează după nevoie, pentru că nu există nimic care să le împiedice. Este ceea ce scade

toată forţa argumentului în favoarea existenţei vidului pornind de la analiza mişcării.

CAPITOLUL XIV

DESPRE DURATĂ ŞI DESPRE MODURILE SALE SIMPLE

§10. PHILALÈTHE. Întinderii îi corespunde durata. Şi *o parte a duratei, în care nu remarcăm nici o succesiune de idei, este ceea ce numim un moment.*

THÉOPHILE. Această definiţie a momentului se datorează (cred) înţelegerii noţiunii populare, asemeni aceleia pe care vulgul o are despre *punct*. Căci, la rigoare, punctul şi momentul nu sunt părţi ale timpului sau ale spaţiului şi nici nu au părţi. Sunt doar extremităţi.

§16. PHILALÈTHE. *Nu mişcarea, ci o suită constantă de idei ne dă ideea de durată.*

THÉOPHILE. O suită de percepţii trezesc în noi ideea de durată, însă nu ele o fac. Percepţiile noastre nu au niciodată o continuitate suficient de constantă şi de regulată pentru a corespunde aceleia a timpului, care este un continuu uniform şi simplu, ca o linie dreaptă. Schimbarea percepţiilor ne dă ocazia să ne gândim la timp şi să îl măsurăm cu ajutorul schimbărilor uniforme; însă, dacă nu ar exista nimic uniform în natură, timpul nu ar înceta să fie determinat, aşa cum locul nu ar înceta, să fie determinat dacă nu ar exista nici un corp fix sau imobil. Dar, cunoscând regulile mişcărilor uniforme, le putem totdeauna raporta la mişcările neuniforme inteligibile şi putem prevedea prin acest mijloc ceea ce se va întâmpla datorită diferitelor mişcări puse laolaltă. Iar în acest sens timpul este măsura mişcării[65], adică mişcarea uniformă e măsura mişcării neuniforme.

§21. PHILALÈTHE. *Noi nu putem cunoaşte cu siguranţă dacă două părţi ale duratei sunt egale*; şi trebuie să recunoaştem că observaţiile nu ne pot conduce decât la ceva aproximativ. *S-a descoperit, după o cercetare exactă, faptul că există în mod efectiv inegalitate în revoluţiile diurne ale soarelui, şi nu ştiu dacă nu cumva şi revoluţiile anuale nu sunt inegale.*

THÉOPHILE. Pendulul a făcut vizibilă inegalitatea zilelor de la o amiază la altă: *Solem dicere falsum audet*[66]. Este adevărat că acest lucru este deja cunoscut, şi că această inegalitate are regulile sale. În ceea ce priveşte revoluţia anuală, care acoperă inegalităţile zilelor solare, ea s-ar putea schimba în timp.

Revoluția pământului în jurul axei sale, care, în mod curent, e atribuită primului mobil, este cea mai bună măsură a noastră până acum, iar orologiile și ceasurile ne folosesc pentru a o împărți. Totuși chiar și această rotație zilnică a pământului se poate schimba în decursul timpului; dacă vreo piramidă ar putea rezista suficient, sau dacă am face din nou unele noi, ne-am putea da seama de acest lucru păstrând longitudinea pendulelor al căror număr cunoscut de lovituri se succed acum în răstimpul acestei revoluții; am cunoaște, de asemenea, într-o oarecare măsură, schimbarea, comparând această revoluție cu altele, precum cele ale sateliților lui Jupiter, căci nu există vreun semn că, dacă există schimbare în cazul unora și a altora, ea ar fi întotdeauna proporțională.

PHILALÈTHE. *Măsurile noastre pentru timp ar fi mai exacte dacă am putea conserva o zi trecută pentru a o compara cu zilele viitoare, așa cum conservăm măsurile pentru spațiu.*

THÉOPHILE. Însă, neputând realiza acest lucru, suntem obligați să păstrăm și să observăm corpurile care se mișcă într-un interval aproximativ egal. De asemenea nu putem spune că o măsură pentru spațiu, ca de exemplu un *aune*[67], pe care îl păstrăm în iemn sau în metal, rămâne perfect același.

§22. PHILALÈTHE. *Deoarece toți oamenii măsoară în mod evident timpul în funcție de mișcarea corpurilor cerești, e tare straniu faptul că nu încetăm să definim t i m p u l ca măsură a mișcării.*

THÉOPHILE. Tocmai am arătat (§16) cum trebuie să înțelegem lucrul acesta. Este adevărat că Aristotel spune că timpul e *număr* și nu măsură a m i ș c ă r i i. Și, într-adevăr, se poate spune că durata este cunoscută cu ajutorul numărului mișcărilor periodice egale, între care una începe atunci când cealaltă se încheie, de exemplu cazul rotațiilor pământului sau astrelor.

§24. PHILALÈTHE. Totuși se anticipează asupra acestor revoluții, și *a spune că Abraham s-a născut în anul 2712 al perioadei iuliene înseamnă a vorbi la fel de inteligibil ca și în cazul în care am socoti timpul de la începutul lumii, deși se presupune că perioada iuliană a început cu câteva sute de ani mai înainte să existe zile, nopți sau ani determinați prin vreo rotație a soarelui.*

THÉOPHILE. Acest vid care poate fi conceput în timp ne arată, ca și în cazul spațiului, că timpul și spațiul conduc la fel de bine către lucrurile posibile ca și către lucrurile existente. În rest, dintre toate modurile cronologice, acela care socotește anii de la începutul lumii este cel mai puțin convenabil, chiar dacă nu am avea drept motiv marea deosebire care există între cei 70 de interpreți și textul ebraic, fără a mai vorbi de alte motive.

§26. PHILALÈTHE. *Putem concepe începutul mișcării, deși nu îl putem înțelege pe cel al duratei, considerat în toată desfășurarea ei. Putem pune de asemenea margini corpului, însă nu o vom putea face în privința spațiului.*

THÉOPHILE. Este întocmai aşa cum am spus, anume că timpul şi spaţiul indică posibilităţi dincolo de presupunerea lucrurilor existente. Timpul şi spaţiul sunt de natura adevărurilor eterne, care privesc deopotrivă posibilul şi existentul.

§27. PHILALÈTHE. *Într-adevăr, ideea de timp şi ideea de eternitate provin dintr-o aceeaşi sursă, căci noi putem adăuga în sufletul nostru anumite lungimi de durată, unele altora, atât de des pe cât ne place.*

THÉOPHILE. Însă, pentru a extrage de aici noţiunea de eternitate, trebuie să înţelegem, în plus, faptul că acelaşi temei subzistă tot timpul pentru a merge mai departe. Această luare în considerare a temeiurilor desăvârşeşte noţiunea de infinit sau de indefinit în progresele posibile. De aceea, simţurile singure nu ar putea fi suficiente pentru a forma aceste noţiuni. Şi, în fond, se poate spune că ideea de absolut este anterioară, în natura lucrurilor, celei de limite, pe care o adăugăm însă pe prima dintre acestea nu o observăm decât începând cu ceea ce e limitat şi ne impresionează simţurile.

CAPITOLUL XV

DESPRE DURATĂ ŞI EXPANSIUNE CONSIDERATE ÎMPREUNĂ

§4. PHILALÈTHE. *Admitem mai uşor o durată infinită a timpului decât o expansiune infinită a locului, pentru că noi concepem o durată infinită în Dumnezeu, însă nu atribuim întindere decât materiei, care este finită, şi numim spaţiile de dincolo de univers imaginare. Însă* (§2) *Solomon pare să aibă alte idei atunci când spune, vorbind despre Dumnezeu: Cerurile şi cerurile cerurilor nu pot să te cuprindă*[68]*; şi eu cred, în ce mă priveşte, că cel care îşi imaginează că îşi poate întinde cugetările [sale] mai departe de locul unde se află Dumnezeu, îşi face o idee prea înaltă despre capacitatea propriului intelect.*

THÉOPHILE. Dacă Dumnezeu ar fi întins, el ar avea părţi. Însă, durata nu dă părţi decât acţiunilor sale. Totuşi, în raport cu spaţiul, trebuie să-i atribuim imensitatea care conferă, de asemenea, părţi şi ordine acţiunilor imediate ale lui Dumnezeu. El este sursă a posibilităţilor şi a existenţelor a unora prin esenţa sa, a celorlalte prin voinţa sa. Astfel spaţiul, ca şi timpul, nu îşi ia realitatea decât de la Dumnezeu, el putând umple vidul după bunul lui plac. În felul acesta el este pretutindeni în această privinţă.

§11. PHILALÈTHE. *Nu ştim ce legături au spiritele cu spaţiul, nici cum participă la acesta. Ştim însă că ele participă la durată.*

THÉOPHILE. Toate spiritele finite sunt totdeauna unite cu un corp organic oarecare, ele reprezentându-şi celelalte corpuri în raport cu corpul lor. Astfel raportarea lor la spaţiu e la fel de evidentă ca aceea a corpurilor. În rest, înainte de a părăsi această chestiune, voi adăuga o comparaţie a timpului şi a spaţiului la cele pe care le-aţi făcut dv.; şi anume, dacă există un vid în spaţiu (cum ar fi, de exemplu, o sferă vidă în interior), i-am putea determina mărimea; însă dacă există un vid în timp, adică o durată fără schimbări, ar fi imposibil să-i determinăm lungimea. De unde rezultă că l-am putea respinge pe cel care ar spune că două corpuri, între care există vid se ating; căci, doi poli opuşi ai unei sfere vidate nu s-ar putea atinge, geometria o interzice; însă, nu îl putem respinge pe acela care ar spune că două lumi, una după alta, se ating în ceea ce priveşte durata, astfel încât, una începe în mod necesar când cealaltă se termină, fără ca să existe vreun interval. Nu l-am putea respinge, spun eu, pentru că acest interval e indeterminabil. Dacă spaţiul nu era decât o linie şi dacă acel corp era imobil, nu ar fi fost posibil să determinăm nici lungimea vidului între două corpuri.

CAPITOLUL XVI

DESPRE NUMĂR

§4. PHILALÈTHE. *În cazul numerelor, ideile sunt şi mai precise şi mai adecvate pentru a fi deosebite unele de altele decât în cazul întinderii, unde nu putem observa sau măsura fiecare egalitate şi fiecare exces de mărime la fel de uşor ca pentru numere, deoarece în cazul spaţiului, nu putem ajunge, cu ajutorul gândirii, la o anumită micime determinată, dincolo de care să nu mai putem înainta, aşa cum este unitatea pentru număr.*

THÉOPHILE. Este ceea ce trebuie să înţelegem despre numărul întreg. Căci, altminteri, numărul în desfăşurarea lui, înţelegând aici pe cel fracţionar, pe cel iraţional, cel transcendental, şi tot ceea ce se poate cuprinde între două numere întregi, este asemenea unei linii, iar aici există tot atât de puţin minim ca în cazul continuului. De aceea, această definiţie, anume că *numărul* este o mulţime de unităţi, nu are loc decât în cazul numerelor întregi. Deosebirea exactă a ideilor în întindere nu constă în mărime: căci, pentru a recunoaşte în mod desluşit mărimea, trebuie să recurgem la numere întregi,

sau la altele cunoscute prin intermediul numerelor întregi; astfel de la cantitate continuă trebuie să recurgem la cantitatea discretă, pentru a avea o cunoaştere directă a mărimii. Astfel modificările întinderii, atunci când nu întrebuinţăm defel numere, nu se pot deosebi de figură, luând acest cuvânt atât de general, încât să semnifice tot ceea ce face ca două lucruri întinse să nu fie asemenea unul cu altul.

§5. PHILALÈTHE. *Repetând ideea de unitate, şi adăugând-o unei alte unităţi, ne formăm o idee colectivă, pe care o numim doi. Şi oricine poate face asta, şi poate să înainteze tot timpul, cu una mai mult, de la ultima idee colectivă, căreia îi dă un nume particular, putând număra, atâta timp cât are un şir de nume şi suficientă memorie pentru a-l reţine.*

THÉOPHILE. Doar în felul acesta nu putem ajunge departe. Căci memoria va fi prea încărcată, dacă ar trebui să reţinem un nume cu totul nou pentru fiecare adăugare a unei noi unităţi. Iată de ce e necesară o anumită ordine şi o anumită replicare a acestor nume, reîncepând conform unei anumite progresii.

PHILALÈTHE. *Diferitele moduri ale numerelor nu sunt capabile de nici o altă diferenţă, decât de mai mult sau de mai puţin*; acesta e motivul pentru care ele sunt moduri simple, asemeni modurilor întinderii.

THÉOPHILE. Asta se poate spune despre timp şi despre linia dreaptă, însă deloc despre figuri, şi încă şi mai puţin despre numere, care sunt nu numai diferite în mărime, dar şi neasemenea. Un număr par poate să fie împărţit în două părţi egale, iar unul impar nu. Trei şi şase sunt numere triunghiulare, patru şi nouă sunt pătrate, opt este cub etc. Aceasta are loc pentru numere încă şi mai mult decât pentru figuri, căci două figuri inegale pot fi perfect asemenea una alteia, niciodată însă două numere. Nu mă mir însă de faptul că se întâmplă adesea să ne înşelăm în privinţa celor de mai sus, pentru că de obicei nu avem o idee distinctă despre ceea ce este asemenea şi neasemenea. Iată, deci, domnule, că ideea sau aplicaţia dv. despre modificările simple sau mixte trebuie să fie corectată.

§6. PHILALÈTHE. Aţi observat, pe bună dreptate, că e bine să dăm numerelor nume adecvate pentru a fi reţinute. Astfel, cred că ar fi potrivit ca atunci când numărăm, în loc de un milion de milioane să spunem bilion, pentru a scurta; şi în loc de un milion de milioane de milioane, sau de un milion de bilioane, să spunem trilion, şi aşa mai departe, până la nonilion, căci nu e nevoie să mergem mai departe pentru trebuinţele noastre.

THÉOPHILE. Aceste denumiri sunt destul de bune. Fie x egal cu 10. O dată admis acest lucru, un milion va fi x^6, un bilion x^{12}, un trilion x^{18} etc., şi un nonilion x^{54}.

CAPITOLUL XVII

DESPRE INFINIT

§1. PHILALÈTHE. Noţiuni dintre cele mai importante sunt cele de *finit şi infinit, care sunt privite ca moduri ale cantităţii.*

THÉOPHILE. La drept vorbind, e adevărat că există o infinitate de lucruri, adică există totdeauna mai multe decât putem pomeni. Însă, nu există număr infinit, nici linie sau altă cantitate infinită, dacă le considerăm întreguri veritabile, aşa cum e uşor de arătat. Şcolile au vrut sau ar fi trebuit să spună acest lucru, admiţând un infinit sincategorematic, cum se spune, şi un infinit categorematic. În mod riguros, adevăratul infinit, nu se află decât în absolut, care este anterior oricărei compoziţii şi nu este format prin însumarea părţilor.

PHILALÈTHE. *Atunci când aplicăm ideea noastră despre infinit fiinţei prime, o facem în mod originar în raport cu durata şi cu ubicuitatea sa şi, într-un sens mai figurat, în ceea ce priveşte puterea sa, înţelepciunea, bunătatea şi alte atribute ale sale.*

THÉOPHILE. Nu atât într-un sens mai figurat, ci mai puţin imediat, pentru că celelalte atribute îşi arată măreţia în raport cu acestea, aici intrând luarea în considerare a părţilor.

§2. PHILALÈTHE. Credeam că am *stabilit faptul că spiritul priveşte finitul şi infinitul drept modificări ale expansiunii şi ale duratei.*

THÉOPHILE. Nu cred că am stabilit aşa ceva, considerarea finitului şi a infinitului are loc pretutindeni unde există mulţime şi mărime. Iar infinitul adevărat nu este o modificare, ci este absolutul; dimpotrivă, de îndată ce îl modificăm, îl mărginim, formăm un finit.

§3. PHILALÈTHE. Am crezut că *puterea pe care o are spiritul de a-şi extinde fără limită ideea sa despre spaţiu prin noi adăugiri, fiind totdeauna aceeaşi, duce la obţinerea ideii unui spaţiu infinit.*

THÉOPHILE. Este bine să adăugăm că acest lucru se întâmplă deoarece vedem că aceeaşi raţiune subzistă întotdeauna. Să luăm o linie dreaptă şi să o prelungim, astfel încât să fie dublă în raport cu prima. Este limpede că cea de-a doua, fiind perfect asemenea primei, poate fi de asemenea dublată, pentru a o obţine pe a treia, care este asemenea celor precedente; şi având mereu acelaşi temei, nu e niciodată cu putinţă să îl opreşti; în felul acesta linia poate fi prelungită la infinit. Astfel încât considerarea infinitului se datorează similitudinii sau temeiului identic, originea sa fiind identică cu aceea a adevărurilor universale şi necesare. Ceea ce ne arată în ce fel ceea ce desăvârşeşte concepţia despre această idee se află în noi înşine şi nu poate proveni din experienţele simţurilor, tot aşa cum adevărurile necesare nu pot fi

demonstrate prin inducție sau cu ajutorul simțurilor. Ideea de *absolut* e în noi, în interior, asemeni aceleia de ființă; aceste idei ale absolutului nu sunt altceva decât atributele lui Dumnezeu și se poate spune că nu sunt mai puțin sursa ideilor decât este Dumnezeu, el însuși, principiul ființelor. Ideea de absolut în legătură cu spațiul nu este alta decât aceea despre imensitatea lui Dumnezeu și în felul acesta și despre altele. Însă se înșală acela care vrea să își imagineze un spațiu absolut care să fie un tot infinit compus din părți; nu există nimic de felul acesta, este o noțiune care implică doar contradicție, iar aceste întreguri infinite și opusurile lor infinit de mici nu sunt de găsit decât în calculul geometrilor, asemeni rădăcinilor imaginare ale algebrei.

§6. PHILALÈTHE. Putem concepe o mărime și fără a presupune părți în afara părților. *Dacă celei mai perfecte idei pe care o am despre albul cel mai strălucitor, eu îi adaug o alta, a unui alb egal sau mai puțin viu (căci nu pot să unesc ideea unuia mai alb decât cu acela a cărui idee o am, despre care presupunem că este cel mai strălucitor și pe care îl concep în mod actual), acesta nu sporește și nici nu extinde ideea mea în nici un fel; iată de ce numim grade diferitele idei despre alb.*

THÉOPHILE. Nu înțeleg prea bine forța acestui raționament, căci nimic nu ne împiedică să putem primi percepția unui alb mai strălucitor decât acela pe care îl concep acum. Adevărata rațiune pentru care avem motiv să credem că albul nu poate fi sporit la infinit este faptul că el nu este o calitate originară; simțurile nu ne dau decât o cunoaștere confuză a lui; iar atunci când vom avea una distinctă, se va vedea că vine din structură și se mărginește la cea a organului vederii. Însă, în ceea ce privește calitățile originare sau cognoscibile în mod distinct, se observă că există uneori mijlocul de a înainta la infinit, nu doar acolo unde există *extensiune*, sau dacă vreți, difuziune, sau ceea ce școala numește *partes contra partes*, ca în cazul timpului și al spațiului, ci și acolo unde există intensiune sau grade, de exemplu în ceea ce privește viteza.

§8. PHILALÈTHE. *Noi nu avem ideea unui spațiu infinit și nimic nu e mai evident decât absurditatea unei idei actuale a unui număr infinit.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeași părere. Însă, lucrul acesta nu se întâmplă pentru că nu putem avea ideea de infinit, ci pentru că un infinit nu poate fi un întreg adevărat.

§16. PHILALÈTHE. *Din același motiv noi nu avem ideea pozitivă a unei durate infinite sau a eternității* și nici a imensității.

THÉOPHILE. Eu cred că avem ideea pozitivă și a uneia și a celeilalte și această idee este adevărată cu condiția să nu o înțelegem ca pe un tot infinit, ci ca pe un absolut sau ca pe un atribut fără limite, care se găsește în calitate de eternitate în necesitatea existenței lui Dumnezeu, fără să depindă de părți și fără să-i formăm noțiunea prin adăugarea de momente. Observăm, de

asemenea, după cum am spus deja, că noţiunea de infinitate are aceeaşi sursă cu adevărurile necesare.

CAPITOLUL XVIII

DESPRE ALTE CÂTEVA MODURI SIMPLE

PHILALÈTHE. *Există chiar mai multe moduri simple. Astfel sunt* (§2) *modurile mişcării, ca a aluneca şi a rostogoli; cele ale sunetelor* (§3), *care sunt modificate prin note şi arii* (§4), *asemeni culorilor prin grade* (§5), *fără a mai vorbi de gusturi şi mirosuri* (§6). *Nu există întotdeauna măsuri şi nici nume distincte, ca în cazul modurilor complexe* (§7), *pentru că ne orientăm după întrebuinţare şi vom vorbi despre aceasta mai pe larg atunci când vom ajunge la cuvinte.*

THÉOPHILE. Majoritatea modurilor nu sunt atât de simple şi ar putea fi socotite printre cele complexe: de exemplu, pentru a explica ce înseamnă a aluneca sau a se rostogoli, trebuie, în afara mişcării, să examinăm rezistenţa suprafeţei.

CAPITOLUL XIX

MODURILE CARE PRIVESC GÂNDIREA

§1. PHILALÈTHE. De la modurile care ne vin prin simţuri, să trecem la cele pe care ni le dă reflecţia. *Senzaţia este, ca să zicem aşa, poarta de intrare actuală a ideilor în intelect cu ajutorul simţurilor. Atunci când aceeaşi idee revine în spirit, fără ca obiectul exterior care a produs-o să acţioneze asupra simţurilor noastre, acest act al spiritului nostru se numeşte reminiscenţă; dacă spiritul îşi dă silinţa să şi-o amintească şi, în fînal după oarecare eforturi o află şi o aduce în prezenţă, atunci avem de-a face cu reculegerea. Dacă spiritul o ia în considerare timp îndelungat, cu atenţie, înseamnă contemplaţie; atunci când ideea pe care o avem în spirit pluteşte aici, pentru a spune astfel, fără ca intelectul să-i dea atenţie, este ceea ce*

numim reverie. Atunci când reflectăm asupra ideilor care se înfăţişează de la sine şi pe care le înregistrăm, ca să zicem aşa, în memorie, e ceea ce numim atenţie; şi, atunci când spiritul se opreşte asupra unei idei cu multă stăruinţă, examinând ideea pe toate părţile fără să se abată de la ea, în pofida altor idei care trec de-a curmezişul acestuia, vom avea ceea ce numim studiu sau concentrare a spiritului. Somnul, care nu e însoţit de nici un vis, este o încetare a tuturor acestor lucruri; iar a visa înseamnă a avea aceste idei în suflet, în vreme ce simţurile exterioare sunt închise, astfel încât ele nu primesc impresii de la obiectele exterioare cu acea vivacitate care le este obişnuită. Înseamnă, zic, a avea idei fără ca ele să ne fie sugerate de nici un obiect din afară sau de nici o ocazie cunoscută şi fără ca sursa ideilor să fie aleasă sau determinată în vreun fel de intelect. În ceea ce priveşte ceea ce numim extaz, îi las pe alţii să judece dacă asta nu înseamnă a visa cu ochii deschişi.

THÉOPHILE. Este bine să lămurim aceste noţiuni şi voi încerca să vă dau o mână de ajutor. Voi spune, deci, că avem o senzaţie atunci când devenim conştienţi de un obiect extern, că reminiscenţa este reluarea acestuia fără ca obiectul să revină; însă, atunci când ştim că l-am avut, avem o reamintire. În mod curent, reculegerea este luată în considerare într-un alt sens decât al dv., în speţă ca o stare în care ne desprindem de probleme, înainte de a ne îndeletnici cu vreo meditaţie. Însă, deoarece nu există un cuvânt, din câte ştiu, care să se suprapună peste noţiunea dv., domnule, l-am putea folosi pe acela pe care îl folosiţi dv. Noi dăm atenţie obiectelor pe care le deosebim şi pe care le preferăm altora. Atunci când continuăm să fim atenţi în spirit, fie că obiectul extern este în continuare prezent sau nu, fie că este de faţă sau nu, avem de-a face cu examinarea; care, atunci când tinde către cunoaşterea ce nu are legătură cu acţiunea va fi contemplaţie. Atenţia al cărei scop este acela de a cunoaşte (adică a dobândi cunoştinte pentru a le păstra) înseamnă studiu. A examina pentru a forma un plan oarecare înseamnă a medita; însă a visa pare a nu fi altceva decât a urma anumite idei pentru plăcerea ce o trezesc, fără a avea un alt scop, iată de ce reveria poate duce la nebunie; uităm de noi înşine, uităm pe *dic cur hic*[69], ne apropiem de vise şi himere, zămislim iluzii. Noi nu putem deosebi visele de senzaţii decât datorită faptului că ultimele nu sunt legate de ele, sunt ca o lume aparte. Somnul este o încetare a senzaţiilor şi, în felul acesta, extazul este un somn foarte profund, din care avem dificultăţi în a ne putea trezi, care se datorează unei cauze interne trecătoare, ceea ce adaug pentru a exclude somnul profund produs de un narcotic sau de vreo întrerupere durabilă a funcţiilor, ca în letargie. Extazele sunt însoţite uneori de viziuni; există însă şi unele fără extaz şi viziunea, se pare, nu este altceva decât un vis care trece drept o senzaţie, ca şi cum ne-ar învăţa adevărul obiectelor. Şi atunci când aceste viziuni sunt

divine, ele conţin adevăruri, ceea ce se poate vedea din faptul că ele conţin profeţii specificate, pe care le justifică întâmplarea.

§4. PHILALÈTHE. *Din diferitele grade de concentrare sau de relaxare a spiritului rezultă faptul că gândirea este acţiune şi nu esenţa sufletului.*

THÉOPHILE. Fără îndoială, gândirea este o acţiune şi nu ar putea fi esenţa: însă, este o acţiune esenţială şi toate substanţele au aşa ceva. Am arătat mai sus că avem o infinitate de mici percepţii, fără să fim conştienţi de asta. Niciodată nu suntem fără percepţii, însă e necesar să fim adesea fără apercepţii, în speţă, atunci când nu există percepţii distincte. Deoarece nu am examinat atent această problemă importantă, o filosofie puţin pretenţioasă, pe cât de puţin nobilă, pe atât de puţin solidă a prevalat în cazul atâtor spirite bune, şi noi am ignorat până acum ceea ce este mai frumos în suflete. Ceea ce, de asemenea, ne-a făcut să aflăm atâta aparenţă în această eroare, care ne învaţă că sufletele sunt de o natură perisabilă.

CAPITOLUL XX

DESPRE MODURILE PLĂCERII ŞI ALE DURERII

§1. PHILALÈTHE. *Cum senzaţiile corpului, ca şi cugetările spiritului, sunt sau indiferente, sau urmate de plăcere sau de durere, noi nu putem descrie aceste idei şi nici celelalte idei simple, şi nici nu putem să dăm vreo definiţie cuvintelor pe care le întrebuinţăm pentru a le desemna.*

THÉOPHILE. Cred că nu există percepţii care să ne fie pe de-a-ntregul indiferente, însă e suficient ca efectul lor să nu fie important pentru a le putea numi astfel, căci plăcerea sau durerea par să consiste într-un ajutor sau într-o piedică notabilă. Recunosc că această definiţie nu e nominală şi că nu o putem da acestora.

§2. PHILALÈTHE. *Binele este ceea ce este în măsură să producă şi să sporească plăcerea în noi sau să diminueze şi să scurteze o durere oarecare. Răul este în măsură să producă sau să sporească durerea în noi sau să diminueze o plăcere oarecare.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeaşi părere. Noi împărţim binele în onest, agreabil şi util, însă, în fond, cred că e necesar ca el să fie sau agreabil în el însuşi, sau să servească unui alt lucru care ne poate da un sentiment agreabil, adică binele e agreabil sau util iar onestul, constă într-o plăcere a spiritului.

§4, 5. PHILALÈTHE. *Din plăcere şi din durere se nasc pasiunile: avem dragoste pentru ceea ce produce plăcere iar gândul tristeţii sau al durerii, pe care o cauză prezentă sau absentă îl poate produce, este ura. Însă ura sau dragostea, care se raportează la fiinţe capabile de fericire sau nefericire, este adesea o neplăcere sau o mulţumire, iar noi le simţim producându-se în noi luând în considerare existenţa lor sau a fericirii pe care ele o posedă.*

THÉOPHILE. Şi eu am dat aproximativ aceeaşi definiţie iubirii atunci când am explicat principiile justiţiei în prefaţa lucrării mele *Codex juris gentium diplomaticus*, în speţă că a *iubi* înseamnă a fi îndrumat să afli plăcere în perfecţiunea, binele sau fericirea obiectului iubit. Şi nu ia în considerare şi nu cere o altă plăcere pentru sine decât chiar aceea pe care o află în binele sau plăcerea aceluia pe care îl iubeşte; însă, în acest sens, noi nu iubim, la drept vorbind, ceea ce nu este capabil de fericire sau plăcere şi ne bucurăm de lucruri de felul acesta fără a le iubi din acest motiv; excepţie face cazul în care avem o prosopopee, ca şi cum ne-am imagina faptul că se bucură ele însele de propria lor perfecţiune. Deci nu e propriu-zis iubire, atunci când spunem că iubim un tablou frumos datorită plăcerii pe care o dobândim înţelegându-i perfecţiunile. Însă ne este îngăduit să extindem sensul termenilor, întrebuinţarea lor variind. Filosofii şi chiar teologii deosebesc două specii de dragoste, în speţă dragostea pe care ei o numesc concupiscenţă, care nu e altceva decât dorinţa sau afecţiunea pe care o avem pentru ceea ce ne trezeşte plăcere, fără să fim interesaţi dacă şi persoana vizată o primeşte, şi dragostea bine voitoare, care este afecţiunea ce o avem pentru acela care prin plăcerea sau fericirea lui ne dă nouă plăcere sau fericire[70]. Prima ne determină să avem în vedere plăcerea noastră, cea de-a doua, pe aceea a celuilalt, care, însă, o determină sau mai degrabă o constituie pe a noastră, căci dacă nu s-ar răsfrânge asupra noastră sub un chip oarecare nu am putea să fim interesaţi de ea, deoarece ne este imposibil, orice s-ar spune, să fim detaşaţi de propriul nostru bine. Iată, deci, cum trebuie înţeleasă iubirea dezinteresată sau neplătită, pentru a-i înţelege bine noblеţea şi pentru a nu cădea totuşi în utopie.

§6. PHILALÈTHE. *Neliniştea* (uneasiness *în engleză) pe care un om o resimte în el însuşi prin absenţa unui lucru care i-ar face plăcere dacă ar fi prezent, este ceea ce se numeşte dorinţă. Neliniştea este principala, ca să nu spun singura, încurajare care stimulează profesiunea şi activitatea oamenilor: căci orice bine i-am propune omului, dacă absenţa acestui bine nu e urmată de nici o neplăcere şi de nici o durere şi dacă acela care este lipsit poate să fie mulţumit şi în largul său fără a-l avea, el nu s-ar hotărî să îl dorească şi încă şi mai puţin să facă eforturi pentru a-l dobândi. El simte pentru acest soi de bine doar o pură veleitate, termen care se foloseşte pentru a desemna cel mai mic grad al dorinţei, care se apropie cel mai mult*

de această stare în care se află sufletul în ceea ce priveşte un lucru care îi este pe de-a-ntregul indiferent atunci când nemulţumirea pe care o naşte absenţa unui lucru este atât de puţin importantă, încât nu conduce decât la dorinţe slabe, fără a-l obliga să întrebuinţeze anumite mijloace pentru a-l obţine. Dorinţa este, de asemenea, astâmpărată sau domolită, deoarece suntem încredinţaţi de faptul că binele dorit nu poate fi obţinut decât în măsura în care neliniştea sufletului e vindecată sau diminuată, datorită acestei luări în considerare. În rest, am găsit ceea ce v-am spus despre neliniştе la acest celebru autor englez, ale cărei idei vi le prezint. Am fost puţin în dificultate în legătură cu semnificaţia cuvântului englez *uneasiness*. Însă, traducătorul francez, a cărui abilitate de a se achita de această sarcină nu poate fi pusă la îndoială, notează în josul paginii (cap. 20, §6) că *prin acest cuvânt englezesc autorul înţelege starea unui om care nu e în largul său, lipsa bucuriei şi liniştii în suflet, care în această privinţă e pur pasiv, şi că a trebuit să redea acest cuvânt prin acela de neliniştе, care nu exprimă cu exactitate aceeaşi idee, dar se apropie cel mai mult de acesta. Această părere (adaugă el) este necesară mai ales datorită capitolului următor, Despre putere, în care autorul se apleacă mult asupra acestui tip de neliniştе, căci dacă nu îi ataşăm acestui cuvânt ideea pe care tocmai am arătat-o, nu ar fi posibil să înţelegem cu exactitate subiectele pe care le discută în acest capitol şi care sunt dintre cele mai importante şi dintre cele mai delicate din întreaga lucrare.*

THÉOPHILE. Traducătorul are dreptate, iar lectura excelentului autor m-a ajutat să văd că analiza neliniştii este o problemă capitală, în care acest autor şi-a arătat în mod deosebit spiritul său pătrunzător şi adânc. Iată de ce am fost nevoit să-i dau oarecare atenţie şi după ce am examinat serios această chestiune, mi se pare că acest cuvânt, neliniştе, dacă nu exprimă suficient sensul autorului, se acordă totuşi destul de bine, după părerea mea, cu natura problemei şi a cuvântului *uneasiness*, şi dacă indică o nemulţumire, o tristeţe, o neplăcere şi, într-un cuvânt, o oarecare durere efectivă, nu ar fi în acord cu acesta. Căci, prefer să spun că în dorinţă, în ea însăşi, există mai degrabă o dispoziţie şi o pregătire pentru durere, decât durerea însăşi. Este adevărat că uneori această percepţie nu se deosebeşte de cea care există în durere, decât de la puţin la mai mult, însă înseamnă că gradul este esenţa durerii, căci este o percepţie importantă. Lucrul acesta se observă, de asemenea, graţie diferenţei care există între apetit şi foame, căci, atunci când iritaţia stomacului devine prea puternică, ea ne incomodează, astfel încât e necesar să aplicăm şi aici doctrina noastră despre percepţiile prea mici pentru a fi conştientizate, căci, dacă ceea ce s-ar fi întâmplat în noi atunci când avem pofta şi dorinţa de a mânca ar fi fost destul de puternic, ne-ar fi provocat durere. Iată de ce autorul infinit de înţelept al fiinţei noastre a făcut spre binele nostru atunci

când a procedat astfel încât să fim adesea în necunoaştere şi să avem percepţii confuze, pentru ca noi să acţionăm mai prompt din instinct şi să nu fim stânjeniţi de percepţii prea distincte ale unei mulţimi de obiecte, care nu ne revin pe de-a-ntregul şi de care natura nu s-a putut lipsi pentru a-şi atinge scopurile. Câte insecte nu înghiţim noi fără să ne dăm seama, de câte ori vedem persoane care, având mirosul prea dezvoltat, sunt incomodate, şi câte obiecte dezgustătoare am vedea dacă privirea noastră ar fi suficient de ageră? În felul acesta, prin această îndemânare, natura ne-a dat stimulentele dorinţei ca rudimente sau elemente ale durerii sau, ca să zicem aşa, semidureri sau (dacă vreţi să vorbim abuziv pentru a ne exprima mai percutant) mici dureri imperceptibile, astfel încât să ne folosim de avantajul răului, fără a simţi neplăcerea: căci, altfel, dacă această percepţie era prea distinctă, am fi tot timpul nefericiţi, aşteptând binele, în vreme ce această continuă victorie asupra acestor semidureri, pe care o simţim dând curs dorinţei şi satisfăcând într-un fel oarecare acest apetit sau această mâncărime, ne oferă o mulţime de semiplăceri, a căror continuare sau mulţime (asemenea unei continuări a impulsului unui corp greu care coboară şi care câştigă în impetuozitate) devine în cele din urmă o plăcere deplină şi adevărată. Şi, în cele din urmă, fără aceste semidureri nu ar exista defel plăcere şi nu ar exista modalitatea de a ne da seama de faptul că ceva anume ne ajută şi ne eliberează, înlăturând unele obstacole care ne împiedică să fim în largul nostru. Şi, în felul acesta, recunoaştem afinitatea dintre plăcere şi durere, pe care Socrate o remarcă în *Phaedon*-ul lui Platon, atunci când îl mâncau picioarele[71]. Această luare în considerare a micilor ajutoare sau a micilor eliberări şi degajări imperceptibile ale tendinţei oprite, din care rezultă în cele din urmă o plăcere importantă, ne ajută, de asemenea, să avem o cunoaştere mai distinctă a ideii confuze pe care o avem despre plăcere şi despre durere; tot aşa cum senzaţia de căldură şi de lumină rezultă dintr-o mulţime de mici mişcări, care exprimă mişcările obiectelor, conform celor spuse mai sus (cap. 9, § 13), de care nu se deosebesc decât în aparenţă şi doar pentru că noi nu suntem conştienţi de această analiză; în vreme ce unii cred astăzi că ideile noastre despre calităţile sensibile se deosebesc *toto genere*[72] de mişcări şi de ceea ce se întâmplă în obiecte; fiind ceva primitiv şi inexplicabil şi chiar arbitrar, ca şi cum Dumnezeu i-ar îngădui sufletului să înţeleagă doar ceea ce găsea de cuviinţă şi nu ceea ce se petrece în corp, ceea ce este foarte departe de analiza veritabilă a ideilor noastre. Însă, pentru a reveni la nelinişte, cu alte cuvinte la micile solicitări imperceptibile care ne ţin totdeauna în nesiguranţă, acestea sunt determinaţii confuze, astfel încât adesea nu ştim ce anume ne lipseşte, în vreme ce pentru înclinaţii şi pasiuni ştim, cel puţin, ce anume să cerem, deşi percepţiile confuze acţionează şi ele, în felul lor, aceleaşi pasiuni producând, de asemenea, această nelinişte sau dorinţă arză-

toare. Aceste impulsuri sunt tot atâtea mici resorturi care încearcă să se desfacă şi care pun în funcţiune maşina noastră. Şi am arătat deja mai sus faptul că, în felul acesta, noi nu suntem niciodată indiferenţi atunci când părem că suntem, de exemplu, atunci când ne întoarcem către dreapta mai degrabă decât către stânga, la capătul unei alei. Căci partea pe care o alegem se datorează acestor determinaţii insensibile, amestecate cu acţiunea obiectelor şi cu interiorul corpului, care ne fac să ne simţim mai în largul nostru într-unul mai degrabă decât în celălalt mod de a ne deplasa. În germană, balansierul unui orologiu se numeşte *Unruhe*, adică nelinişte. Se poate spune că se aseamănă cu corpul nostru, care niciodată nu poate fi perfect în largul său; pentru că atunci când va fi, o nouă impresie a obiectelor, o mică schimbare în organe, în vase şi în viscere va schimba în primul rând balanţa şi le va obliga să facă un mic efort pentru a se repune în cea mai bună stare posibilă; ceea ce produce o neîncetată luptă, care este, pentru a spune astfel, neliniştea orologiului nostru, astfel încât acest apelativ îmi este pe plac destul de mult.

§6. PHILALÈTHE. *Bucuria este o plăcere pe care sufletul o resimte atunci când el consideră posesiunea unui bun, prezent sau viitor drept asigurată, iar noi suntem în posesia unui bun atunci când el este de o asemenea manieră în puterea noastră, astfel încât putem să ne bucurăm de el atunci când vrem.*

THÉOPHILE. Limbile vorbite duc lipsă de termeni suficient de adecvaţi pentru a deosebi noţiuni asemănătoare. Poate că latinescul *gaudium* se apropie mai mult de această definiţie a bucuriei decât *laetitia*, care se traduce de asemenea prin cuvântul *bucurie*; însă ea îmi pare a desemna o stare în care plăcerea domină în noi, căci în timpul celei mai adânci tristeţi şi în mijlocul celor mai negre amărăciuni poţi afla unele plăceri, cum ar fi aceea de a bea sau a asculta muzică, însă neplăcerea predomină; şi chiar în mijlocul celei mai ascuţite dureri, spiritul se poate bucura, ceea ce se întâmpla martirilor.

§8. PHILALÈTHE. *Tristeţea este o neliniţte a sufletului atunci când se gândeşte la un bun pierdut, de care se putea bucura timp mai îndelungat, sau când e chinuit de un rău prezent în mod actual.*

THÉOPHILE. Nu numai prezenţa actuală, ci şi teama de un rău viitor ne poate întrista, astfel încât cred că definiţiile bucuriei şi ale tristeţii, pe care tocmai le-am dat, convin cel mai bine întrebuinţării curente. În ceea ce priveşte neliniştea, ea există în durere şi, drept urmare, în tristeţe ceva mai mult, iar neliniştea există chiar şi în bucurie, căci ea îl face pe om vesel, activ, plin de speranţe, pentru a merge mai departe. Bucuria a fost capabilă să ucidă prin exces de emoţie, ceea ce înseamnă că în aceasta există ceva mai multă bucurie decât neliniţte.

§9. PHILALÈTHE. *Speranța este mulțumirea sufletului care cugetă la plăcerea pe care el, probabil, trebuie să o aibă de la un lucru care este în măsură să-i facă plăcere.* (§10) *Iar teama este o neliniște a sufletului atunci când se gândește la un rău viitor care i se poate întâmpla.*

THÉOPHILE. Dacă neliniștea înseamnă neplăcere, recunosc că ea însoțește întotdeauna teama; însă, dacă o considerăm ca un stimul nevăzut care ne îmboldește, o putem regăsi și în cazul speranței. Stoicii considerau pasiunile opinii: astfel speranța era pentru ei opinia despre un bine viitor, iar teama, opinia despre un rău viitor. Prefer, însă, să spun că pasiunile nu sunt satisfacții sau neplăceri, nici opinii, ci dispoziții, sau, mai degrabă, modificări ale dispoziției, care se datorează unei opinii sau unei păreri și care sunt însoțite de plăcere sau de neplăcere.

§11. PHILALÈTHE. *Disperarea este gândul pe care îl avem atunci când un bun nu poate fi obținut, ceea ce poate cauza o mare mâhnire și uneori încetarea mișcării.*

THÉOPHILE. Disperarea, ca pasiune, va fi un soi de dispoziție puternică, care este în întregime reprimată, ceea ce provoacă o luptă violentă și multă neplăcere. Însă, atunci când disperarea e însoțită de lipsă de mișcare și nepăsare, ea va fi mai degrabă o opinie decât o pasiune.

§12. PHILALÈTHE. *Mânia este acea neliniște sau acea dezordine pe care o resimțim după ce am fost jigniți și care este însoțită de dorința prezentă de a ne răzbuna.*

THÉOPHILE. Se pare că mânia este ceva mai simplu și mai general, deoarece animalele sunt capabile de așa ceva, iar pe ele nu le poți jigni. Există în mânie un efort violent, care încearcă să se descotorosească de rău. Dorința de răzbunare poate să persiste atunci când există stăpânire de sine și atunci când mai degrabă urăști decât ești mânios.

§13. PHILALÈTHE. *Invidia este neliniștea* (neplăcerea) *sufletului care se naște ca urmare a luării în considerare a unui bun pe care ni-l dorim, însă pe care un altul îl posedă, și pe care, după părerea noastră, nu ar trebui să îl aibă în mai mare măsură decât noi.*

THÉOPHILE. Conform acestei noțiuni, invidia ar fi întotdeauna o pasiune lăudabilă și întotdeauna întemeiată în dreptate, cel puțin după părerea noastră. Nu știu, însă, dacă nu suntem adesea pizmași pe meritul recunoscut, pe care nu ne-am da silința să îl criticăm dacă ar fi fost al nostru. Suntem, de asemenea, invidioși pe oameni datorită unui bun pe care nu își dau silința să îl aibă. Am fi mulțumiți să îi vedem lipsiți de toate acestea, fără a ne gândi să profităm de bunurile lor și chiar fără a fi posibil acest lucru. Căci unele bunuri sunt asemenea tablourilor pictate *in fresco*, pe care le putem distruge, dar pe care nu le putem, sub nici un chip, lua.

§17. PHILALÈTHE. *În cazul mai multor persoane, majoritatea pasiunilor lasă urme asupra corpului şi produc aici diferite schimbări, însă aceste schimbări nu sunt totdeauna sensibile; de exemplu, ruşinea, care este o neliniştе a sufletului pe care o resimţim atunci când ajungem să considerăm că am făcut ceva indecent sau care poate micşora respectul pe care alţii îl au pentru noi, nu este întotdeauna însoţită de roşeaţă.*

THÉOPHILE. Dacă oamenii s-ar strădui mai mult să observe reacţiile exterioare care însoţesc pasiunile, ar fi dificil să le ascundem. În ce priveşte ruşinea, este demn de admirat faptul că, uneori, persoane modeste resimt reacţii exterioare asemănătoare cu ruşinea, atunci când sunt doar martorii unei acţiuni indecente.

CAPITOLUL XXI

DESPRE PUTERE ŞI DESPRE LIBERTATE

§1. PHILALÈTHE. *Atunci când spiritul observă în ce fel încetează un lucru să fie şi în ce fel un altul, care nu exista mai înainte, ajunge să existe, şi conchizând că vor mai exista în viitor lucruri asemănătoare produse de agenţi asemănători, el ajunge să ia în considerare într-un lucru posibilitatea care există ca una dintre ideile sale simple să fie schimbată, iar într-un altul, posibilitatea de a produce această schimbare, în felul acesta spiritul formându-şi ideea de putere.*

THÉOPHILE. Dacă potenţă corespunde latinescului *potentia*, ea e opusă actului, iar trecerea de la potenţă la act înseamnă schimbare. Este ceea ce Aristotel înţelege prin cuvântul mişcare, atunci când spune că este actul sau, poate, actualizarea a ceea ce este în potenţă[73]. Se poate spune, deci, că puterea, în general, este posibilitatea schimbării. Or, schimbarea sau actul acestei posibilităţi, fiind acţiune într-un subiect şi pasiune într-altul, vor exista, de asemenea, două puteri, una pasivă şi alta activă. Cea activă va putea fi numită facultate şi poate că cea pasivă ar putea fi numită capacitate sau receptivitate. Este adevărat că puterea activă e luată uneori într-un sens mai exact, atunci când, în afara simplei facultăţi, există dispoziţia; este înţelesul pe care i-l dau în consideraţiile mele dinamice. S-ar putea folosi, mai ales, termenul de forţă: iar forţa este sau entelehie sau efort; căci entelehia (deşi Aristotel o ia atât de general încât ea presupune, în plus, orice activitate şi orice efort) mi se pare că se potriveşte mai degrabă forţelor eficiente primi-

tive iar efortul, celor derivate. Mai există şi o specie de putere pasivă mai specială şi mai încărcată de realitate, şi anume cea care se află în materie unde nu există doar mobilitatea care este capacitatea sau receptivitatea mişcării, ci şi rezistenţa, care include impenetrabilitatea şi inerţia. Entelehiile, adică dispoziţiile primitive sau substanţiale, atunci când sunt însoţite de percepţie, sunt sufletele.

§3. PHILALÈTHE. *Ideea de putere exprimă ceva relativ. Însă, ce idee avem noi, de ce soi să fie ea, încât să nu cuprindă o relaţie? Ideile noastre despre întindere, despre durată şi despre număr nu conţin toate, în ele însele, un raport secret al părţilor? Acelaşi lucru se observă, într-un chip şi mai evident, în cazul figurii şi al mişcării., Ce sunt calităţile sensibile dacă nu puteri ale diferitelor corpuri în raport cu percepţiile noastre şi, oare, nu depind ele, în ele însele, de grosime, de figură, de structură şi de mişcarea părţilor? Ceea ce aşează un soi de raport între ele. Astfel ideea noastră despre putere poate fi plasată foarte bine, după părerea mea, printre celelalte idei simple.*

THÉOPHILE. În esenţă, ideile, al căror recensământ tocmai l-am făcut, sunt compuse; ideile calităţilor sensibile nu ocupă un loc printre ideile simple decât din cauza neştiinţei noastre, iar celelalte, pe care le cunoaştem în mod distinct, nu îşi păstrează locul decât din îngăduinţă, pe care ar fi preferabil să nu o avem. Este aproape ca în cazul axiomelor comune, care ar putea fi şi care ar merita să fie demonstrate ca teoreme şi pe care le lăsăm totuşi să treacă drept axiome, ca şi cum ar fi adevăruri primitive. Această îngăduinţă ne dăunează mai mult decât credem. Este adevărat că nu suntem totdeauna în măsură să ne abţinem de la asta.

§4. PHILALÈTHE. *Dacă luăm bine aminte, corpurile nu ne furnizează prin intermediul simţurilor o idee la fel de clară şi de distinctă asupra puterii active ca cea pe care o avem cu ajutorul reflecţiilor pe care le facem asupra operaţiilor spiritului nostru. Eu cred că nu există decât două tipuri de acţiuni ale căror idei le avem, în speţă: a gândi şi a mişca. În ceea ce priveşte gândirea, corpul nu ne dă nici o idee despre ea şi doar cu ajutorul reflecţiei o dobândim. De asemenea nu avem, prin mijlocirea corpului, nici o idee despre începutul mişcării.*

THÉOPHILE. Toate aceste consideraţii sunt foarte bune şi, deşi gândirea e luată aici într-o manieră atât de generală încât include orice percepţie, nu vreau să contest întrebuinţarea cuvintelor.

PHILALÈTHE. *Atunci când corpul este în mişcare, această mişcare este în corp mai degrabă o acţiune decât o pasiune; însă, atunci când o minge de biliard cedează loviturii tacului, aceasta nu este o acţiune a bilei, ci o simplă pasiune.*

THÉOPHILE. Ar mai fi ceva de spus în această privinţă, căci corpurile nu ar primi mişcarea prin lovire, conform legilor pe care le observăm aici, dacă nu ar avea deja mişcarea în ele. Să trecem însă acum peste această chestiune.

PHILALÈTHE. *La fel, atunci când bila împinge o altă bilă care se află în calea ei şi o pune în mişcare, ea nu face decât să-i transmită acesteia propria mişcare pe care o primise şi să piardă o cantitate egală de mişcare.*

THÉOPHILE. Văd că această opinie eronată, pe care cartezienii au făcut-o celebră, după care corpurile ar pierde tot atâta mişcare câtă dau, care este astăzi distrusă prin experienţe şi prin raţiune, fiind abandonată chiar de autorul ilustru al *Căutării adevărului*, care a publicat un mic discurs special pentru a o retracta[74], nu încetează încă să dea prilejul oamenilor învăţaţi să se înşele, construind raţionamente pe un fundament atât de nesigur.

PHILALÈTHE. Transmiterea mişcării *nu ne dă decât o idee foarte obscură despre o putere activă de a pune în mişcare ceea ce se află în corp, în vreme ce noi nu vedem altceva, decât faptul că acest corp transmite mişcarea, dar fără să o producă în vreun fel.*

THÉOPHILE. Nu ştiu dacă aici pretindem faptul că mişcarea trece dintr-un subiect într-altul şi că aceeaşi mişcare (*idem numero*) se comunică. Ştiu că unii, printre care părintele Casati, iezuit, au mers în această direcţie, în pofida întregii şcoli. Însă mă îndoiesc de faptul că aceasta este părerea dv. sau aceea a învăţaţilor dv. prieteni, foarte depărtaţi, de obicei, de asemenea reprezentări. Cu toate acestea, dacă nu e transmisă aceeaşi mişcare, e necesar să admitem faptul că se produce o mişcare nouă în corpul care o primeşte; astfel, cel care o dă, acţionează cu adevărat, deşi el suferă în acelaşi timp, pierzându-şi din forţă. Căci, deşi nu e adevărat că un corp pierde tot atâta mişcare pe cât comunică, este totuşi adevărat că el pierde din aceasta şi că pierde atâta forţă câtă comunică, aşa după cum am explicat altă dată, astfel încât este totdeauna necesar să admitem în el forţă sau putere activă; înţeleg puterea în sensul mai nobil pe care l-am dat puţin mai înainte, în care dispoziţia se îmbină cu facultatea. Totuşi sunt de acord cu dv. asupra faptului că cea mai clară idee despre puterea activă provine din spirit; de aceea ea nu există decât în lucrurile care prezintă o analogie cu spiritul, adică în entelehii, căci materia nu vădeşte propriu-zis decât putere pasivă.

§5. PHILALÈTHE. *Noi aflăm în noi înşine puterea de a începe sau de a nu începe, de a continua sau de a duce la bun sfârşit mai multe acţiuni ale sufletului nostru şi mai multe mişcări ale corpului nostru, iar aceasta pur şi simplu printr-un gând sau o alegere a spiritului nostru care decide şi comandă, ca să zicem aşa, ca o anume acţiune particulară să fie sau să nu fie făcută. Această putere este ceea ce noi numim voinţă. Întrebuinţarea actuală a acestei puteri se numeşte voliţie, suspendarea sau împlinirea acţiunii care*

urmează unei asemenea comenzi a sufletului se numeşte voluntară şi orice acţiune care este făcută fără o asemenea îndrumare a sufletului se numeşte involuntară.

THÉOPHILE. Consider toate acestea foarte bune şi foarte juste. Totuşi, pentru a spune lucrurilor pe nume şi pentru a merge, poate, puţin mai departe, voi spune că *voliţia* este efortul sau înclinaţia (*conatus*) de a ne îndrepta către ceea ce considerăm bun şi departe de ceea ce considerăm rău, astfel încât această înclinaţie să rezulte în mod imediat din apercepţia pe care o avem. Iar corolarul acestei definiţii este această axiomă celebră: din voinţă şi putere, luate împreună, decurge acţiunea, întrucât din orice înclinaţie decurge acţiunea atunci când nu este împiedicată. Astfel, nu doar acţiunile interioare voluntare ale spiritului nostru decurg din acest *conatus*, ci şi cele exterioare, adică mişcările voluntare ale corpului nostru, în virtutea uniunii sufletului cu corpul, despre al cărei temei am vorbit altădată. Mai există şi eforturile care rezultă din percepţiile insensibile, de care nu ne dăm seama, pe care prefer să le numesc apetiţii mai degrabă decât voliţii, (deşi există şi apetiţii aperceptibile), căci nu se numesc acţiuni voluntare decât cele de care ne dăm seama şi asupra cărora poate cădea reflecţia noastră atunci când ele decurg din examinarea binelui şi răului.

PHILALÈTHE. *Puterea de a apercepe este ceea ce noi numim înţelegere: este vorba despre perceperea ideilor, perceperea semnificaţiei semnelor şi, în fine, despre perceperea potrivirilor sau a nepotrivirilor care există între unele dintre ideile noastre.*

THÉOPHILE. Noi luăm cunoştinţă de o sumedenie de lucruri din noi şi din afara noastră, pe care nu le înţelegem; şi noi le *înţelegem* atunci când avem idei distincte, împreună cu puterea de a reflecta şi de a obţine adevăruri necesare. Iată de ce animalele nu au intelect, cel puţin în acest sens, deşi ele au facultatea de a conştientiza impresiile mai importante şi mai distincte, aşa cum mistreţul îşi dă seama că o persoană strigă către el şi merge chiar către acea persoană, despre care nu avea mai înainte decât o percepţie goală, însă confuză, ca despre toate celelalte obiecte care cădeau sub privirea lui şi ale căror raze impresionau cristalinul său. Astfel apreciez că intelectul corespunde cu ceea ce latinii numeau *intellectus* şi exerciţiul acestei facultăţi se numeşte intelecţie, care este o percepţie distinctă unită cu facultatea de a reflecta, ce lipseşte la animale. Orice percepţie unită cu această facultate este o idee, pe care nu o acord animalelor, asemeni intelectului, astfel încât se poate spune că intelecţia are loc atunci când gândirea e distinctă. În plus, percepţia semnificaţiei semnelor nu merită să fie deosebită, în acest caz, de percepţia ideilor semnificate.

§6. PHILALÈTHE. *De obicei se spune că intelectul şi voinţa sunt două facultăţi ale sufletului, termen suficient de comod dacă îl întrebuinţăm aşa*

cum trebuie să întrebuinţăm toate cuvintele, luând aminte să nu dăm naştere nici unei confuzii în ideile oamenilor, aşa cum bănuiesc că s-a întâmplat în cazul sufletului. Şi, atunci când ni se spune că voinţa este această facultate superioară a sufletului, care reglează şi ordonează toate lucrurile, că ea este sau nu este liberă, că ea determină facultăţile inferioare, că ea urmează dictamen-*ul intelectului, deşi aceste expresii pot fi înţelese într-un sens clar şi distinct, mă tem totuşi că ele conduc la ideea confuză a tot atâtor agenţi care acţionează în mod distinct în noi.*

THÉOPHILE. Aceasta este o problemă care a preocupat şcolile mult timp, şi anume dacă există o deosebire reală între suflet şi facultăţile sale şi dacă o facultate este cu adevărat distinctă de alta. Realiştii au spus că este, iar nominaliştii că nu este; aceeaşi problemă a fost dezbătută în legătură cu realitatea altor câtorva fiinţe abstracte, care trebuie să fi urmat acelaşi destin. Însă, eu nu cred că e nevoie să decidem acum asupra acestei probleme şi să ne vârâm în aceşti mărăcini, deşi îmi amintesc că Episcopius o considera de o asemenea importanţă încât a crezut că nu am putea susţine libertatea omului dacă facultăţile sufletului ar fi fiinţe reale. Totuşi, dacă ele ar fi fiinţe reale şi distincte, ele nu ar mai putea fi considerate agenţi reali, decât vorbind în mod abuziv. Nu facultăţile sau calităţile sunt cele care acţionează, ci substanţele, prin intermediul facultăţilor.

§8. PHILALÈTHE. *În măsura în care un om poate să gândească sau să nu gândească, să se mişte sau să nu se mişte conform preferinţei sau alegerii propriului său spirit, în aceeaşi măsură el este liber.*

THÉOPHILE. Termenul libertate este foarte ambiguu. Există libertate de drept şi libertate de fapt. Conform libertăţii de drept un sclav nu e liber, un supus nu e în întregime liber, însă un sărac e la fel de liber ca un bogat. Libertatea de fapt constă fie în puterea de a face ceea ce vrei, fie în puterea de a voi ceea ce se cade. Libertatea de a face, de care aţi vorbit dv., domnule, are şi ea gradele şi varietăţile sale. În general, cel care are mai multe mijloace este mai liber să facă ce vrea; însă, se referă, în special, la libertatea de a folosi lucrurile care sunt de obicei în puterea noastră şi, mai ales, la întrebuinţarea liberă a corpului nostru. Astfel, închisoarea şi bolile, care ne împiedică să dăm corpului şi membrelor noastre mişcarea pe care o vrem, şi pe care putem să le-o dăm în mod obişnuit, aduc prejudicii libertăţii noastre; în felul acesta un prizonier nu e liber, iar un paralitic nu îşi poate folosi în mod liber membrele. Libertatea de a voi este şi ea luată în două sensuri diferite. Unul este atunci când o opunem imperfecţiunii sau sclaviei spiritului, care este o coacţiune sau o constrângere, internă însă, ca aceea care se naşte din pasiuni; celălalt sens are loc atunci când libertatea se opune necesităţii. În legătură cu primul sens, stoicii spuneau că numai înţeleptul este liber; şi, într-adevăr, nu avem spiritul liber când e ocupat de o mare pasiune, căci

atunci nu putem voi aşa cum trebuie, adică o dată cu deliberarea necesară. În felul acesta numai Dumnezeu este perfect liber, iar spiritele create nu sunt libere decât în măsura în care sunt deasupra pasiunilor; iar această libertate priveşte în mod direct intelectul nostru. Însă, libertatea spiritului, opusă necesităţii, priveşte voinţa goală şi în măsura în care ea este deosebită de intelect. Este ceea ce se numeşte liberul arbitru şi constă în ceea ce vrem atunci când cele mai puternice temeiuri sau impresii, pe care intelectul le prezintă voinţei, nu împiedică actul voinţei să fie contingent şi nu îi conferă o necesitate absolută şi ca să zicem aşa, metafizică. În acest sens, obişnuiesc să spun că intelectul poate determina voinţa conform prevalenţei percepţiilor şi temeiurilor într-un fel care, chiar atunci când sunt sigure şi infailibile, înclină fără a necesita[75].

§9. PHILALÈTHE. Este, de asemenea, bine să spunem că *nimeni nu a socotit de cuviinţă să ia drept agent liber o minge, fie că ea este în mişcare, după ce a fost împinsă de o paletă, fie că este în repaus. Deoarece noi nu ne imaginăm faptul că o minge gândeşte şi nici că are vreo voinţă care să o facă să prefere mişcarea repausului.*

THÉOPHILE. Dacă liber ar fi ceea ce acţionează fără a fi împiedicat, mingea, o dată pusă în mişcare într-un spaţiu uniform, va fi un agent liber. Însă Aristotel a făcut deja observaţia justă că, pentru a numi o acţiune liberă, noi cerem ca aceasta să fie nu doar spontană, ci şi deliberată.

PHILALÈTHE. *Acesta e motivul pentru care noi privim mişcarea sau repausul bilei în conformitate cu ideea unui lucru necesar.*

THÉOPHILE. Apelativul de necesar impune tot atâta atenţie cât şi cel de liber. Să considerăm următorul adevăr condiţional: presupunând că un glonţ se află în mişcare într-un spaţiu omogen, fără a fi împiedicat, el îşi va continua mişcarea. Acest adevăr poate trece drept necesar într-o oarecare măsură, deşi, în fond, această consecinţă nu este pe de-a-ntregul geometrică, nefiind decât prezumtivă, ca să spunem aşa, şi întemeiată în înţelepciunea lui Dumnezeu, care nu îşi schimbă influenţa fără un motiv presupunând că nu se află în prezent; însă, propoziţia absolută mingea aceasta este acum în mişcare pe această suprafaţă plană nu este decât un adevăr contingent şi în acest sens, mingea este un agent contingent, fără să fie liber.

§10. PHILALÈTHE. *Să presupunem că ducem un om, în timp ce se află într-un somn profund, într-o cameră unde se află o persoană care arde de nerăbdare să-l vadă şi să-i vorbească şi închidem uşa cu cheia în urma lui; acest om se trezeşte şi e încântat de faptul că se află cu acea persoană şi rămâne astfel cu plăcere în cameră. Nu cred că o să ne îndoim de faptul că el rămâne de bună voie în acel loc. Totuşi, dacă vrea, el nu este liber să iasă de acolo. În felul acesta libertatea nu este o idee care ţine de voinţă.*

THÉOPHILE. Acest exemplu este foarte bine ales pentru a arăta că, într-un sens, o acțiune sau o stare pot fi de bună voie fără a fi libere. Atunci când filosofii și teologii discută despre liberul arbitru, ei au în vedere un cu totul alt sens.

§11. PHILALÈTHE. *Libertatea lipsește atunci când paralizia împiedică picioarele să asculte de hotărârile spiritului, deși pentru paralitic faptul de a rămâne așezat poate fi voluntar, atâta timp cât el preferă să rămână așezat și să nu-și schimbe locul. Voluntar nu e deci opus necesarului, ci involuntarului.*

THÉOPHILE. Această expresie corectă mă încântă destul de mult, însă întrebuințarea care i se dă mă îndepărtează de ea; iar cei care opun libertatea necesității înțeleg să vorbească nu despre acțiunile exterioare, ci despre actul însuși de a voi.

§12. PHILALÈTHE. *Un om treaz e liber să gândească sau să nu gândească, după cum e liber să-și împiedice sau să nu-și împiedice corpul să vină în atingere cu un alt corp. Însă a-și transporta gândurile de la o idee la alta înseamnă ceea ce îi este adesea la îndemână; și, în acest caz, el este tot atât de liber în raport cu ideile sale, pe cât este de liber în raport cu corpurile pe care se sprijină, putând să se miște de la unul la altul, după cum îi vine în minte. Există, totuși, idei care, asemeni anumitor mișcări, sunt atât de bine așezate în spirit încât în anumite circumstanțe nu le poți îndepărta, oricât ți-ai da silința. Un om torturat nu e liber să nu aibă ideea de durere și, uneori, o violentă pasiune acționează asupra spiritului nostru așa cum vântul cel mai furios acționează asupra corpurilor noastre.*

THÉOPHILE. Există ordine și legătură în cugetări, așa cum există în mișcări, căci una corespunde perfect celeilalte, deși determinarea în mișcări este brută, iar cea dintr-o ființă cugetătoare este liberă sau electivă. În legătură cu cea din urmă, lucrurile bune și rele nu fac decât să o încline fără a o forța. Căci sufletul, atunci când își reprezintă corpurile, își conservă perfecțiunile și, deși el depinde de corp (pentru a înțelege corect) atunci când este vorba despre acțiunile involuntare, este independent și determină corpul să depindă de el însuși în privința altora. Însă, această dependență nu este decât metafizică și constă în grija pe care Dumnezeu o are pentru unul rânduindu-l pe celălalt, sau mai mult pentru unul decât pentru celălalt, în măsura perfecțiunilor originale ale fiecăruia, în vreme ce dependența fizică ar consta într-o influență imediată, pe care unul ar primi-o de la cel de care depinde. În plus, ne vin gânduri involuntare, în parte din afară, datorită obiectelor care ne impresionează simțurile, în parte din interior, datorită impresiilor (adesea imperceptibile) care se păstrează din percepțiile precedente, ce își continuă acțiunea și se împletesc cu ceea ce vine din nou. În această privință, noi suntem pasivi și, chiar atunci când suntem treji, ima-

ginile (sub care eu cuprind nu doar reprezentările figurilor, ci şi pe cele ale sunetelor şi ale altor calităţi sensibile) ne vin, ca în vise, fără a fi chemate. Limba germană le numeşte *fliegende Gedanken*, adică gânduri zburătoare, care nu sunt în puterea noastră şi în care există adesea o sumedenie de absurdităţi ce îi neliniştesc pe oamenii de bine şi dau de lucru cazuiştilor şi directorilor de conştiinţă. Este asemenea unei lanterne magice care dă la iveală figuri pe perete pe măsură ce răsucim ceva în interior. Însă spiritul nostru, luând cunoştinţă de o anumită imagine care se repetă, poate spune: stai pe loc! şi o arestează, ca să spunem aşa. În plus, spiritul intră, după cum îi e voia, în anumite progresii de cugetări, care îl conduc către altele. Ceea ce se întâmplă atunci când impresiile interne sau externe nu sunt prevalente. Este adevărat că, în această privinţă, oamenii diferă foarte mult, atât după temperamentul lor, cât şi după întrebuinţarea pe care au dat-o autorităţii lor, astfel încât cineva poate să depăşească impresiile acolo unde altcineva se lasă purtat de ele.

§13. PHILALÈTHE. *Necesitatea are loc pretutindeni acolo unde gândirea nu are loc. Şi, atunci când această necesitate se află într-un agent capabil de voliţie şi când începutul sau continuarea unei acţiuni oarecare e contrară preferinţei spiritului său, eu o numesc constrângere; atunci când împiedicarea sau încetarea unei acţiuni este contrară voinţei acestui agent, atunci îmi permit să o numesc înfrânare. În ce priveşte agenţii care nu au nici gândire nici voinţă, aceştia sunt agenţi necesari în toate privinţele.*

THÉOPHILE. Mi se pare că, la drept vorbind, deşi voinţa este contingentă, necesitatea nu trebuie opusă voinţei, ci contingenţei, cum deja am arătat în §9 şi că necesitatea nu trebuie confundată cu determinarea, căci nu există mai puţină legătură sau determinare în idei decât în mişcări (a fi determinat fiind cu totul altceva decât a fi forţat sau împins prin constrângere). Iar dacă noi nu remarcăm întotdeauna temeiul care ne determină sau mai degrabă cel prin care noi ne determinăm, lucrul acesta se întâmplă deoarece suntem atât de puţin capabili să ne dăm seama de tot jocul spiritului nostru şi al ideilor lui, cel mai adesea imperceptibile şi confuze, pe cât suntem în stare să desluşim toate mecanismele pe care natura le ţine în funcţiune în corpuri. Astfel, dacă prin necesitate am înţelege determinarea precisă a omului, pe care o perfectă cunoaştere a tuturor circumstanţelor a ceea ce se petrece în interiorul şi în afara omului ar putea fi prevăzută de un spirit perfect, e lucru cert că gândurile sunt la fel de bine determinate ca şi mişcările pe care şi le reprezintă şi orice act liber ar fi necesar; însă, trebuie să deosebim necesarul de contingent, deşi determinat. Şi nu numai adevărurile contingente nu sunt necesare, dar şi legăturile lor nu sunt totdeauna de o necesitate absolută, căci trebuie să recunosc că există o diferenţă ce rezidă modul de a deosebi între

consecinţele care au loc în mod necesar şi cele care au loc în mod contingent. Consecinţele geometrice şi cele metafizice sunt necesare, însă consecinţele fizice şi cele morale înclină fără a necesita; fizica însăşi are ceva moral şi voluntar în raport cu Dumnezeu, deoarece legile mişcării nu au o altă necesitate decât aceea a excelenţei. Or Dumnezeu alege în mod liber, deşi el este determinat să-l aleagă pe cel mai bun. Şi cum corpurile însele nu aleg defel (Dumnezeu alegând pentru ele) tradiţia a vrut ca ele să se numească agenţi necesari, fapt căruia eu nu mă opun, cu condiţia să nu confundăm necesarul cu determinatul şi să nu ne imaginăm că fiinţele libere acţionează într-un fel indeterminat, eroare care a predominat în anumite spirite şi care distruge cele mai importante adevăruri, chiar şi această axiomă fundamentală: nimic nu se întâmplă fără temei, în lipsa căreia nici existenţa lui Dumnezeu, nici alte mari adevăruri n-ar putea fi corect demonstrate. În ce priveşte constrângerea, e bine să distingem două specii ale acesteia, una fizică, ca atunci când duci un om la închisoare în pofida lui, sau ca atunci când îl arunci într-o prăpastie, alta morală, ca de exemplu teama de un rău mai mare, şi această acţiune, deşi forţată într-o oarecare măsură, nu încetează să fie voluntară. Poţi fi forţat, de asemenea, prin luarea în considerare a unui bine mai mare, ca atunci când ispiteşti un om propunându-i un avantaj foarte mare, ceea ce de obicei nu este numit constrângere.

§14. PHILALÈTHE. *Să vedem acum dacă am putea pune capăt unei probleme dezbătute de atât de mult timp, care însă este, după părerea mea, tare nesocotită, deoarece este ininteligibilă: Dacă voinţa omului este liberă sau nu.*

THÉOPLHILE. Avem cu adevărat dreptate să exclamăm, în legătură cu modul straniu în care oamenii se chinuie dezbătând probleme prost puse: ei caută ceea ce ştiu, dar nu ştiu ce caută.

PHILALÈTHE. *Libertatea, care nu este decât o putere, aparţine numai agenţilor şi nu poate fi un atribut sau o modificare a voinţei, ea însăşi nefiind altceva decât o putere.*

THÉOPHILE. Aveţi dreptate, domnule, conform sensului propriu al cuvintelor. Totuşi, putem scuza oarecum întrebuinţarea acceptată. Astfel, avem obiceiul să atribuim putere căldurii sau altor calităţi, adică unui corp, în măsura în care are această calitate; şi, în aceeaşi manieră, intenţia este aici aceea de a ne întreba dacă omul este liber atunci când vrea.

§15. PHILALÈTHE. *Libertatea este puterea pe care un om o are de a face sau de a nu face o acţiune în conformitate cu ceea ce vrea.*

THÉOPHILE. Dacă oamenii n-ar înţelege decât un asemenea lucru prin libertate, atunci când se întreabă dacă voinţa sau liberul arbitru este liber, întrebarea lor ar fi cu adevărat absurdă. Însă, se va vedea de îndată ce anume întreabă ei, şi chiar m-am referit deja la aceasta. Este adevărat însă, datorită

unui alt principiu, că ei nu acceptă să le numim concepţia drept absurdă şi imposibilă, voind o libertate de echilibru absolut imaginară şi impracticabilă, şi care nu le-ar folosi, dacă ar fi posibil să o posede, adică să aibă libertatea de a voi împotriva tuturor impresiilor care pot veni de la intelect, ceea ce ar nărui adevărata libertate o dată cu raţiunea, şi ne-ar coborî mai prejos decât animalele.

§17. PHILALÈTHE. *Acela care ar spune că puterea de a vorbi îndrumă puterea de a cânta, sau că puterea de a cânta se supune sau nu se supune puterii de a vorbi, s-ar exprima într-un mod tot atât de adecvat şi tot atât de inteligibil ca acela care ar spune, cum se obişnuieşte să se spună, că voinţa îndrumă intelectul şi că intelectul ascultă sau nu ascultă de voinţă.* §18. *Totuşi, acest mod de a vorbi a prevalat şi a cauzat, dacă nu mă înşel, multă dezordine, deşi puterea de a cugeta nu operează asupra puterii de a alege şi nici puterea de a cânta asupra aceleia de a dansa.* §19. *Recunosc că o idee sau alta pot da omului posibilitatea să-şi întrebuinţeze puterea pe care o are de a alege şi că alegerea spiritului poate fi cauza pentru care el cugetă în mod actual la un lucru sau altul, după cum a cânta în mod actual o anumită arie poate fi o ocazie pentru a dansa un anumit dans.*

THÉOPHILE. Este ceva mai mult decât faptul de a oferi prilejuri, pentru că există o oarecare subordonare; căci, nu putem să vrem decât ceea ce este bun şi după cum facultatea de a înţelege este mai avansată, alegerea voinţei este mai bună, aşa cum, pe de altă parte, după cum omul are putere voind, el determină gândurile conform alegerii sale, în loc să fie determinat şi antrenat de percepţii involuntare.

PHILALÈTHE. *Puterile sunt relaţii şi nu agenţi.*

THÉOPHILE. Dacă facultăţile esenţiale nu sunt decât relaţii şi nu adaugă nimic în plus esenţei, calităţile şi facultăţile accidentale sau subiectele schimbării sunt altceva, şi se poate spune despre acestea din urmă că, adesea, unele depind de altele în exercitarea funcţiilor lor.

§21. PHILALÈTHE. *Problema nu trebuie să fie, după părerea mea, dacă voinţa este liberă, ceea ce înseamnă a vorbi într-un mod foarte inadecvat, ci dacă omul este liber. O dată stabilit lucrul acesta, eu spun că atâta timp cât cineva poate, sub îndrumarea sau alegerea spiritului său, să prefere existenţa unei acţiuni nonexistenţei acestei acţiuni şi viceversa, adică faptul că el poate face ca ea să existe sau să nu existe conform voinţei lui, în această măsură el este liber. Şi abia dacă am putea spune cum ar fi posibil să concepem o fiinţă mai liberă decât în măsura în care e capabilă să facă ceea ce vrea, astfel încât omul să pară tot atât de liber în raport cu acţiunile care depind de această putere pe care o află în el însuşi, pe cât îi e posibil libertăţii să-l facă liber, dacă îndrăznesc să mă exprim aşa.*

THÉOPHILE. Când raționăm asupra libertății voinței sau asupra liberului arbitru, nu ne întrebăm dacă omul poate face ceea ce vrea, ci dacă există suficientă independență în voința însăși. Nu ne întrebăm dacă are picioarele libere, sau mâinile libere, ci dacă are spiritul liber și în ce constă așa ceva. În această privință, o inteligență ar putea fi mai liberă decât alta, iar suprema inteligență se va afla într-o perfectă libertate, de care creaturile nu sunt capabile.

§22. PHILALÈTHE. *Oamenii care sunt în mod natural curioși și care preferă să îndepărteze, pe cât posibil, de spiritul lor gândul de a fi vinovați, deși acest lucru se întâmplă prin reducerea la o condiție mai rea decât aceea a unei fatale necesități, nu sunt totuși satisfăcuți de aceasta. Numai dacă libertatea nu se întinde încă și mai departe, ea nu e pe placul lor și, după părerea lor, este o foarte bună dovadă că omul nu este deloc liber dacă nu are în egală măsură libertatea de a voi ca și pe aceea de a face ce vrea.* §23. *În privința aceasta eu cred că omul nu poate fi liber în raport cu acest act particular de a voi o acțiune care stă în puterea lui, o dată ce această acțiune a fost propusă spiritului lui. Temeiul este absolut evident, căci acțiunea depinde de voința lui, și este absolut necesar ca ea să existe sau să nu existe; și întrucât existența sau nonexistența ei nu poate întârzia să urmeze cu exactitate determinarea și alegerea voinței sale, el nu poate evita să vrea existența sau nonexistența acestei acțiuni.*

THÉOPHILE. Aș crede că își poate suspenda alegerea și că lucrul acesta se întâmplă foarte des, mai ales atunci când alte gânduri întrerup deliberarea; astfel, deși este necesar ca acțiunea asupra căreia se chibzuiește să existe sau să nu existe, nu rezultă deloc că trebuie să rezolvăm în mod necesar existența sau nonexistența ei, căci nonexistența poate surveni și în lipsa soluției. Așa cum areopagii îl absolveau, într-adevăr, pe acel om al cărui proces îl considerașeră foarte dificil pentru a fi hotărât, amânându-l până la un termen foarte îndepărtat, și luându-și o sută de ani pentru a cugeta la el.

PHILALÈTHE. *Făcându-l liber pe om în felul acesta, vreau să spun, făcând ca acțiunea de a voi să depindă de voința lui, e necesar să existe o altă voință sau facultate de a voi antecedentă pentru a determina actele acestei voințe și o alta pentru a o determina pe ea și tot așa, la infinit; căci, acolo unde ne oprim, acțiunile ultimei voințe nu pot să fie libere.*

THÉOPHILE. Este adevărat că vorbim neadecvat atunci când ne exprimăm ca și cum vrem să vrem. Noi nu vrem să vrem, însă vrem să facem; iar dacă am vrea să vrem, am vrea să vrem a voi, ceea ce ar merge la infinit; totuși nu trebuie să ascundem faptul că prin acțiuni voluntare noi contribuim adesea, în mod indirect, la alte acțiuni voluntare și, deși nu se poate să vrem ceea ce vrem, așa după cum nu se poate nici chiar să gândim ceea ce vrem, se poate totuși face astfel încât să judecăm sau să vrem; mai dinainte, cu timpul,

ceea ce am dori să putem să vrem sau să gândim astăzi. Ne ataşăm de persoane, de lecturi şi de aprecieri favorabile, de o anume parte şi nu suntem atenţi la cele ce vin din partea opusă, şi prin aceste iscusinţe şi alte câteva mii pe care le folosim cel mai adesea fără un scop precis şi fără să ne gândim, reuşim să ne amăgim, sau cel puţin să ne schimbăm şi să ne convertim sau să ne pervertim în conformitate cu ceea ce am întâlnit.

§25. PHILALÈTHE. *Deci, după ce este evident că omul nu este liber să voiască să vrea sau să voiască să nu vrea, primul lucru pe care îl întrebi după asta este: dacă omul este liber să voiască, pe care dintre cele două posibilităţi l-ar prefera – mişcarea, de exemplu, sau repausul? Însă această întrebare este atât de evident absurdă în ea însăşi, încât poate ajunge să convingă pe oricine va reflecta asupra ei în legătură cu faptul că libertatea nu priveşte în nici un caz voinţa. Căci a întreba dacă un om este liber să vrea ceea ce îi place, mişcarea sau repausul, a vorbi sau a tăcea, înseamnă a întreba dacă un om poate să vrea ceea ce vrea, sau dacă îi place ceea ce îi place, întrebare care, după părerea mea, nu are nevoie de răspuns.*

THÉOPHILE. Este adevărat, cu toate acestea, că oamenii îşi fac din ea o problemă care merită să fie rezolvată. Ei spun că, după ce au cunoscut şi au examinat totul, stă, de asemenea, în puterea lor să voiască nu numai ceea ce le place mai mult, dar şi contrariul, doar pentru a face dovada libertăţii lor. Însă trebuie luat în considerare faptul că şi acest capriciu sau această încăpăţânare, sau cel puţin acest motiv care îi împiedică să dea curs celorlaltor motive, atârnă în balanţă, şi îi fac să placă ceea ce nu le-ar plăcea fără el, astfel încât alegerea este întotdeauna determinată de percepţie. Nu vrem, deci, ceea ce am vrea, ci ceea ce ne place, deşi voinţa poate contribui în mod indirect şi ca şi cum de departe ar face ca ceva anume să ne placă sau să nu ne placă, aşa după cum am arătat deja. Oamenii nu desluşesc aceste consideraţii distincte şi nu e deloc de mirare că îşi zăpăcesc în aşa măsură spiritul în privinţa acestei probleme, care are multe ascunzişuri.

§29. PHILALÈTHE. *Atunci când se pune întrebarea ce anume determină voinţa, adevăratul răspuns constă în a spune că spiritul este acela care determină voinţa. Dacă acest răspuns nu satisface, este evident că sensul acestei întrebări se reduce la: ce anume împinge spiritul în fiecare ocazie în parte, să determine, spre cutare mişcare sau spre cutare repaus particular, puterea generală pe care o are de a-şi îndruma facultăţile către mişcare sau către repaus? Lucru la care eu răspund că ceea ce ne îndrumă să rămânem în aceeaşi condiţie sau să continuăm aceeaşi acţiune este doar satisfacţia prezentă pe care o aflăm în aceasta. Dimpotrivă, motivul care determină schimbarea este întotdeauna o nelinişte oarecare.*

THÉOPHILE. Această neliniște, așa după cum am demonstrat (în capitolul precedent), nu este întotdeauna o neplăcere, așa cum tihna pe care o simțim nu este întotdeauna o satisfacție sau o plăcere. Adesea este o percepție insensibilă pe care nu o putem distinge, nici deosebi, care ne face să înclinăm către o parte mai degrabă decât către alta, fără ca noi să putem să dăm socoteală de ea.

§30. PHILALÈTHE. *Voința și dorința nu trebuie confundate: un om dorește să fie vindecat de gută, însă înțelege că îndepărtarea acestei dureri poate cauza deplasarea unei umori periculoase într-o parte mai vitală și voința sa nu poate fi determinată către nici o acțiune care ar putea folosi pentru calmarea acestei dureri.*

THÉOPHILE. Această voință este un fel de veleitate în raport cu o voință completă: am voi, de exemplu, dacă nu ar exista un rău mai mare de care să ne temem dacă obținem ceea ce voim, sau poate un bine mai mare la care să sperăm, dacă ne abținem. Totuși, se poate spune că omul vrea să fie eliberat de gută într-un anumit grad al voinței sale, dar care nu ajunge întotdeauna până la capăt. Această voință se numește veleitate, atunci când ea închide în sine o imperfecțiune sau o neputință oarecare.

§31. PHILALÈTHE. E bine totuși să spunem că *ceea ce determină voința să acționeze nu este cel mai mare bine, după cum se presupune în mod curent, ci, mai degrabă, o oarecare neliniște actuală și, de obicei, aceea care este cea mai apăsătoare. I se poate da numele de dorință, care, de fapt, este o neliniște a spiritului, cauzată de privarea de un bun oarecare absent, în afara dorinței de a fi eliberat de durere. Orice bine absent nu provoacă o durere proporțională cu gradul de excelență care se află în el sau pe care noi i-o recunoaștem, în vreme ce orice durere provoacă o dorință egală cu ea însăși, pentru că absența unui bine nu e întotdeauna un rău, așa cum este prezența durerii. Iată de ce putem lua în considerare un bine absent fără durere; însă, în măsura în care există dorință undeva, în aceeași măsură există neliniște.* §32. *Cine n-a simțit în dorință ceea ce înțeleptul spune despre nădejde* (Proverbe, XIII, 12), *că amânată fiind, ea face să lâncezească inima. Rashel strigă* (Geneza, XXX, 1): *Dați-mi copii, sau voi muri.* §34. *Atunci când omul e perfect satisfăcut de condiția în care se află sau atunci când e absolut liber de orice neliniște, ce dorință poate să îi mai rămână decât aceea de a rămâne în această condiție? Astfel, înțeleptul autor al ființei noastre a pus în oameni neplăcerea foamei și a setei și alte dorințe naturale, pentru a stârni și a determina voințele lor în vederea propriei lor conservări și a perpetuării speciei lor. Mai bine, spune Sf. Pavel* (1. Cor., VII, 9), *se mărită decât să ardă. Atât este de adevărat faptul că senzația prezentă a unei mici arsuri are mai multă putere asupra noastră decât farmecele celor mai mari plăceri văzute de departe.* §35. Este adevărat că e *o maximă atât de*

trainic acceptată, aceea că binele şi cel mai mare bine ne determină voinţa, astfel încât nu sunt deloc surprins de faptul că acest lucru a fost considerat neîndoielnic. Totuşi, după o examinare exactă, mă simt constrâns să trag concluzia că binele şi cel mai mare bine, deşi gândite şi recunoscute ca atare, nu determină deloc voinţa; numai dacă atunci când ajungem să îl dorim într-o măsură propor ţională cu excelenţa lui, această dorinţă nu ne neliniştеşte în legătură cu ceea ce ne lipseşte. Să presupunem că un om e convins de utilitatea virtuţii, astfel încât vede că ea e necesară celui care îşi propune ceva important în lumea asta sau care speră să fie fericit în lumea cealaltă; totuşi, atâta vreme cât acest om se simte avid şi însetat de dreptate, voinţa sa nu va fi determinată înspre nici o acţiune care să-l conducă la căutarea acestui mare bine şi, orice altă nelinişte venind ca o piedică, va antrena voinţa sa către alte lucruri. Pe de altă parte, să presupunem că un bărbat împătimit după vin consideră că, ducând viaţa pe care o duce, îşi ruinează sănătatea şi îşi risipeşte bunurile, că va fi dezonorat în faţa lumii, că se va îmbolnăvi şi va ajunge în cele din urmă în mizerie, până la a nu mai avea cu ce să-şi satisfacă această pasiune de a bea, care îl stăpâneşte atât de tare. Totuşi, revenirile neliniştilor pe care le simte, de a fi lipsit de însoţitorii săi de dezmăţ, îl poartă către cabaret la orele la care s-a obişnuit să meargă, deşi are înaintea ochilor pierderea sănătăţii şi a bunurilor sale şi, poate, chiar aceea a fericirii vieţii celeilalte; fericire pe care nu o poate privi ca pe un bine puţin important, deoarece recunoaşte, dimpotrivă, că este cu mult mai mare decât plăcerea de a bea sau decât pălăvrăgeala vană a unei adunături de cheflii. Nu din lipsă de înţelegere în legătură cu binele suveran persistă în acest desfrâu; căci el îl ia în considerare şi îi recunoaşte excelenţa, până într-acolo încât, în răstimpul care se scurge între orele pe care le foloseşte pentru a bea, el hotărăşte să se dedice căutării acestui bine suveran; însă atunci când neliniştea de a fi lipsit de plăcerea a cărei obişnuinţă o are ajunge să îl chinuie, acest bine, despre care recunoaşte că este superior aceluia de a bea, nu mai are putere asupra spiritului său, şi neliniştea actuală este aceea care determină voinţa sa la acţiunea a cărei obişnuinţă o are şi care, în felul acesta, făcând impresii dintre cele mai puternice, va domina şi cu prima ocazie, deşi, în acelaşi timp, se angajează, pentru a spune aşa, el însuşi prin promisiuni secrete să nu mai facă acelaşi lucru şi el îşi imaginează faptul că aceasta va fi ultima dată când el va acţiona împotriva celui mai mare interes al său. Astfel, el se află din timp în timp constrâns să spună:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor[76].

Eu văd cea mai bună cale, o aprob, dar o apuc pe calea cea mai rea. Această judecată, pe care o recunoaştem a fi adevărată şi care este confir-

mată în foarte mare măsură printr-o experienţă constantă este uşor de înţeles în felul acesta şi poate nu există vreun alt sens în care să o luăm.

THÉOPHILE. Este ceva frumos şi temeinic în aceste aprecieri. Totuşi nu aş vrea să se creadă că trebuie să abandonăm vechile axiome, anume că voinţa urmează cel mai mare bine sau că ea evită cel mai mare rău pe care îl simte. Cauza slabei atenţii pentru adevăratele bunuri se datorează, în bună măsură, faptului că în domeniile şi cu ocaziile în care simţurile nu acţionează deloc, majoritatea ideilor noastre sunt confuze, ca să spun aşa (eu le numesc *cogitationes caecas*, în latină), adică goale de percepţie şi de simţire, şi constau în folosirea complet goală a caracterelor, aşa cum se întâmplă cu aceia care calculează în algebră fără a lua în considerare decât din când în când figurile geometrice despre care este vorba, iar cuvintele au, în mod curent, acelaşi efect în această privinţă, asemeni caracterelor aritmeticii şi algebrei. Adesea raţionăm în cuvinte, fără să avem obiectul nici chiar în spirit. Or această cunoaştere nu poate impresiona; e nevoie de ceva viu pentru a fi afectat. Totuşi în felul acesta oamenii cugetă cel mai adesea la Dumnezeu, la virtute, la fericire; ei vorbesc şi gândesc fără idei precise; nu înseamnă că nu le pot avea, deoarece acestea se află în spiritul lor. Însă ei nu îşi dau osteneala să ducă analiza mai departe. Uneori, ei au idei despre un bine sau despre un rău absent, însă foarte slabe; nu e deci de mirare că acestea nu emoţionează. Astfel, dacă noi preferăm ceea ce este cel mai rău, o facem pentru că simţim binele pe care îl conţine, fără a simţi răul care există şi nici binele care există în partea opusă. Noi presupunem şi credem sau, mai degrabă, povestim doar despre credinţa celuilalt, sau, cel mult, despre aceea a memoriei raţionamentelor noastre trecute, despre faptul că cel mai mare bine se află în partea cea mai bună sau cel mai mare rău în partea cealaltă. Însă, atunci când nu le luăm deloc în considerare, cugetările şi raţionamentele noastre contrare senzaţiei sunt un soi de psitacism[77] care nu furnizează, în prezent, nimic spiritului; iar dacă noi nu luăm măsuri pentru a o îndrepta va fi vânare de vânt, aşa după cum am remarcat deja mai sus, cap. 2, §11, iar cele mai frumoase precepte ale moralei împreună cu cele mai bune reguli ale cumpătării nu lasă urme decât într-un suflet care este sensibil faţă de ele (sau direct, sau, deoarece lucrul acesta nu este totdeauna cu putinţă, cel puţin indirect, după cum voi arăta îndată) şi care nu mai este sensibil faţă de ceea ce este contrar. Cicero spune bine undeva că dacă ochii noştri puteau să vadă frumuseţea virtuţii, noi am fi iubit-o cu ardoare: însă, cum aşa ceva nu se întâmplă, şi nici ceva asemănător, nu trebuie să ne mirăm dacă în lupta dintre corp şi spirit, spiritul sucombă de atâtea ori, deoarece el nu se foloseşte bine de avantajele sale. Această luptă nu e altceva decât opoziţia diferitelor tendinţe, care dau naştere unor idei confuze şi unora distincte. Cugetările confuze se fac adesea înţelese în mod clar, însă ideile noastre distincte nu sunt

de obicei clare decât în potențialitate; ele ar putea să fie dacă noi am vrea să ne dăm silința de a pătrunde sensul cuvintelor sau al caracterelor; nefăcând lucrul acesta, fie din neglijență, fie din cauza scurtimii timpului, noi opunem cuvinte goale, sau cel puțin imagini prea slabe, unor senzații vii. Am cunoscut un om, important în Biserică și în Stat, pe care neputințele lui îl obligaseră să se decidă pentru dietă, însă mărturisea că nu a putut rezista mirosului de carne pe care o duceau altora, trecând prin fața apartamentului său. Este, fără îndoială, o slăbiciune rușinoasă; iată însă cum sunt făcuți oamenii. Totuși, dacă spiritul s-ar folosi bine de avantajele sale, ar triumfa de departe. Ar trebui să se înceapă cu educația, care trebuie rânduită astfel încât să facem adevăratul bine și adevăratele rele sesizabile, atât cât ne stă în putință, îmbrăcând noțiunile care se formează astfel în circumstanțe mai adecvate acestui scop; și un om matur, căruia îi lipsește această educație, trebuie să înceapă, mai bine mai târziu decât niciodată, să caute plăcerile luminoase și raționale, pentru a le opune plăcerilor simțurilor, care sunt confuze, dar emoționante. Și, într-adevăr, grația divină chiar este o plăcere care dă lumină. Astfel, atunci când un om face mari progrese, el trebuie să-și alcătuiască legi și reguli pentru viitor și să le respecte cu strictețe, să se sustragă ocaziilor care sunt în măsură să-l corupă, sau brusc, sau puțin câte puțin, după natura lucrului. O călătorie făcută special va lecui un amant; însingurarea ne va scoate din anturaje care întrețin o proastă înclinație. Francisco di Borgia, general al iezuiților, care a fost în cele din urmă canonizat, era obișnuit să bea nemăsurat, atunci când era om de lume, iar când s-a gândit să se retragă, s-a abținut puțin câte puțin, lăsând să cadă, în fiecare zi, o picătură de ceară în pocalul pe care avea obiceiul să îl golească. Sensibilităților periculoase le vom opune orice altă sensibilitate inocentă, ca agricultura, grădinăritul; vom evita lenevia, vom colecționa curiozități ale naturii și ale artei, vom face experiențe și cercetări; ne vom angaja în vreo ocupație indispensabilă, dacă nu avem nici una, sau într-o conversație sau lectură utilă și agreabilă. Într-un cuvânt, trebuie să profităm de marile progrese, ca de vocea lui Dumnezeu care ne cheamă, pentru a lua decizii eficiente. Și cum nu putem face întotdeauna analiza noțiunilor despre adevăratul bine și despre adevăratele rele până în momentul perceperii plăcerii și durerii pe care le cuprind acestea, pentru a fi atinși de ele, e necesar să ne facem o dată pentru totdeauna această lege: trebuie să așteptăm și să respectăm, de acum înainte, concluziile rațiunii, definitiv înțelese, deși de obicei neconștientizate decât cu ajutorul gândurilor confuze și private de atracțiile sensibile, și aceasta pentru a intra, în cele din urmă, în posesia autorității asupra pasiunilor, ca și asupra înclinațiilor insensibile sau a neliniștilor, dobândind această deprindere de a acționa conform rațiunii, care va face virtutea agreabilă și naturală. Nu este, însă, vorba aici de a da și de a preda precepte de morală sau directive și

îndemnuri spirituale pentru exercițiul adevăratei îndurări; ne e suficient faptul că, examinând modul de a proceda al sufletului nostru, vom afla sursa slăbiciunilor noastre, a cărei cunoaștere ne va da în același timp cunoașterea remediilor.

§36. PHILALÈTHE. *Neliniștea prezentă care ne apasă, doar ea acționează asupra voinței și o determină în mod natural, în vederea acelei fericiri către care tindem cu toții, prin toate acțiunile noastre, pentru că fiecare privește durerea și* uneasiness-ul (adică neliniștea, sau, mai degrabă, stânjeneala, cea care face să nu fim în largul nostru) *drept lucruri incompatibile cu fericirea. O mică durere e suficientă pentru a strica toate plăcerile de care ne bucurăm. Drept urmare ceea ce determină fără încetare alegerea voinței noastre în următoarea acțiune va fi întotdeauna îndepărtarea durerii, atâta timp cât simțim un oarecare neajuns, această îndepărtare fiind primul pas către fericire.*

THÉOPHILE. Dacă vreți să considerați acest *uneasiness,* altfel spus această neliniște, drept o adevărată neplăcere, nu sunt de acord că este singurul stimulent. Acesta este cel mai adesea compus din acele mici percepții imperceptibile, pe care le-am putea numi dureri imperceptibile, dacă noțiunea de durere nu ar presupune apercepția. Aceste mici impulsuri se eliberează în mod continuu de micile piedici la care natura noastră lucrează fără a se gândi. Iată în ce constă cu adevărat această neliniște pe care o resimțim fără a o cunoaște, ce ne face să acționăm în cazul pasiunilor ca și atunci când părem foarte liniștiți, căci noi nu suntem niciodată lipsiți de acțiune sau de mișcare, care nu se datorează decât acelui ceva la care natura lucrează tot timpul pentru a fi mai în largul său. Ele ne determină înaintea oricărei consultări, în cazurile care ne par cele mai indiferente, deoarece noi nu suntem niciodată perfect cumpăniți și nu putem fi împărțiți exact pe din două între două cazuri. Iar dacă aceste elemente ale durerii (care se transformă în durere sau într-o veritabilă neplăcere atunci când sporesc prea mult) ar fi adevărate dureri, ne-am simți permanent nefericiți, urmărind binele pe care îl căutăm cu neliniște și ardoare. Însă este tocmai pe dos și, după cum am mai spus mai sus (§6 al capitolului precedent), mulțimea acestor mici succese continue ale naturii, care se simte din ce în ce mai mult în largul său, tinzând către bine și bucurându-se de imaginea sa sau micșorând senzația de durere, constituie deja o plăcere importantă și este adesea preferabilă plăcerii însăși a binelui; și, departe de gândul că trebuie să privim această neliniște ca pe ceva incompatibil cu fericirea, eu consider că neliniștea este esențială fericirii creaturilor, care nu constă niciodată într-o perfectă posesiune ce le-ar face insensibile și aproape stupide, ci într-un progres continuu și neîntrerupt spre binele cel mai mare, care nu poate rata să fie însoțită de o dorință sau, cel puțin, de o neliniște continuă, însă

asemeni aceleia pe care tocmai am explicat-o, care nu va ajunge să stânjenească, care însă se limitează la aceste elemente sau rudimente de durere, parțial imperceptibile, care totuși nu încetează să fie suficiente pentru a servi drept stimulent și pentru a stârni voința; așa cum face apetitul într-un om care e sănătos atunci când nu ajunge până la acea stânjeneală, care ne face neliniștiți și ne chinuie printr-o prea mare legătură cu ideea a ceea ce ne lipsește. Aceste apetiții, mici sau mari, sunt ceea ce în școli se numește *motus primo primi*[78], fiind cu adevărat primii pași pe care natura ne constrânge să îi facem, nu atât către fericire, cât către bucurie, căci nu privim decât prezentul; însă experiența și rațiunea ne deprind să ordonăm aceste apetițiuni și să le moderăm, astfel încât ele să poate să ne conducă spre fericire. Am spus deja câte ceva despre asta (cartea I, cap. 2, §3). Apetițiile sunt asemenea tendinței pietrei, care merge pe drumul cel mai drept, nu însă întotdeauna pe drumul cel mai bun către centrul pământului, neputând să prevadă faptul că va întâlni roci în care ea se va sparge, în vreme ce s-ar fi apropiat mai mult de scopul său dacă ar fi avut spiritul și mijlocul de a se abate. În felul acesta, mergând drept către plăcerea prezentă, noi cădem uneori în abisul nefericirii. De aceea, rațiunea îi opune imaginile celor mai mari categorii de bine sau de rele viitoare și o fermă hotărâre și deprindere de a cugeta, înainte de a face și, apoi, de a urma ceea ce va fi recunoscut ca fiind cel mai mare bine, chiar atunci când temeiurile sensibile ale concluziilor noastre nu vor mai fi prezente în spirit și nu vor mai consta aproape decât în imagini slabe sau chiar în cugetări confuze, pe care le dăm cuvintelor sau semnelor, lipsite de o explicație actuală, astfel încât totul constă în acest *cugetă bine*, și în acest *memento*; primul pentru a-și da legi, iar cel de-al doilea pentru a le urma, chiar și atunci când nu ne mai gândim la motivul care le-a făcut să se nască. Este bine totuși să cugetăm la aceasta cât mai mult cu putință, pentru a avea sufletul scăldat de o bucurie rațională și de o plăcere însoțită de lumină.

§37. PHILALÈTHE. Aceste precauții sunt, fără îndoială, cu atât mai necesare cu cât *ideea unui bine absent nu ar putea contrabalansa sentimentul unei neliniști* sau neplăceri oarecare, *de care noi suntem în prezent chinuiți, până când acest bine va trezi o oarecare dorință în noi. Câți dintre oamenii cărora le sunt reprezentate bucuriile de nespus ale paradisului prin imagini vii, pe care le consideră a fi posibile și probabile, s-ar mulțumi totuși de bună voie cu fericirea de a se bucura în această lume? Înseamnă că neliniștile dorințelor lor prezente, ajungând să fie avantajate și îndreptându-se rapid către plăcerile acestei vieți, determină voința să le caute; și, în tot acest răstimp, ei sunt pe de-a-ntregul insensibili la fericirile celeilalte vieți.*

THÉOPHILE. Lucrul acesta se întâmplă, în parte, deoarece adesea oamenii nu sunt deloc convinși; și, deși o spun, o necredință ascunsă

domnește în adâncul sufletului lor; căci ei nu au înțeles niciodată bunele temeiuri care probează această nemurire a sufletelor, demnă de dreptatea lui Dumnezeu, care este temelia adevăratei religii, sau nu își mai amintesc că le-au înțeles, fiind nevoie totuși de un lucru sau altul pentru a fi convinși. Puțini oameni înțeleg că viața viitoare, așa cum ne învață adevărata religie și chiar adevărata rațiune, e posibilă, fiind departe de a-i înțelege probabilitatea, pentru a nu spune certitudinea. Tot ceea ce oamenii cred despre aceasta nu este decât psitacism, sau imagini grosiere și vane, în felul mahomedanilor, în care ei înșiși află puțină certitudine; căci mai e mult până când o vor cunoaște, așa cum erau (după cum se spune) luptătorii prințului asasinilor[79], ai Seniorul Muntelui, pe care îi transporta, atunci când erau profund adormiți într-un loc plin de plăceri, în care, crezând că se află în paradisul lui Mohamed, erau îmbuibați de îngeri sau sfinți contrafăcuți cu opiniile pe care le dorea acest prinț, și de unde, după ce erau adormiți din nou, erau readuși în locul din care fuseseră luați; ceea ce, mai apoi, le-a dat curaj să întreprindă orice, chiar și asupra vieții unor prinți dușmani ai stăpânului lor. Nu știu dacă nu cumva l-am nedreptățit pe acest Domn sau Senior al Muntelui; căci, nu ni se indică mulți prinți mari a căror asasinare să o fi cerut, deși poate fi văzută la istoricii englezi scrisoarea care i se atribuie, pentru a-l dezvinovăți pe regele Richard I de a fi asasinat un conte sau un prinț din Palestina, pe care acest Domn al Muntelui mărturisește a-l fi ucis, deoarece l-a ofensat. Oricum ar fi, poate doar dintr-un mare zel pentru religia lui acest prinț al asasinilor vroia să dea oamenilor o idee avantajoasă asupra paradisului care să însoțească tot timpul gândirea și să o împiedice să fie confuză, fără a pretinde din acest motiv că ei trebuie să creadă că fuseseră chiar în Paradis. Să presupunem totuși că el ar fi pretins acest lucru; nu ar trebui să ne mirăm că aceste fraude pioase au fost mai eficiente decât adevărul rău chibzuit. Cu toate acestea, nimic nu e mai puternic decât adevărul, dacă ne angajăm să-l cunoaștem bine și să îl punem în valoare; și ar exista, fără îndoială, un mijloc de a-i conduce cu vigoare pe oameni acolo. Atunci când mă gândesc cât de mult poate ambiția sau avariția în toți aceia care își aleg acest fel de a fi, aproape privat de seducțiile sensibile și prezente, nu disper deloc și consider că virtutea va fi infinit mai eficientă, cum este însoțită de atâtea bunuri temeinice, dacă vreo fericită revoluție a speciei umane ar face-o să capete trecere într-o bună zi și să fie la modă. Este sigur faptul că am putea să-i deprindem pe tineri să facă din exercițiul virtuții plăcerea lor cea mai mare. Chiar și oamenii maturi ar putea să-și dea legi și să-și facă o obișnuință din a le urma, ceea ce i-ar conduce într-acolo tot atât de sigur și cu tot atâtea neliniști, în cazul în care ar fi abătuți de la aceasta, așa cum ar putea simți un bețiv atunci când este împiedicat să meargă la cârciumă. Sunt foarte mulțumit să adaug aceste observații despre posibilitatea și chiar despre ușurința reme-

diilor pentru slăbiciunile noastre, pentru a nu contribui la descurajarea oamenilor în urmărirea adevăratelor bunuri, prin simpla expunere a slăbiciunilor noastre.

§39. PHILALÈTHE. Aproape că totul constă în a-i determina să dorească, în mod constant, adevăratele bunuri. *Şi se întâmplă rareori ca o acţiune voluntară să fie produsă în noi fără ca o dorinţă să o însoţească; acesta e motivul pentru care voinţa şi dorinţa sunt atât de des confundate una cu cealaltă. Cu toate acestea, nu trebuie să privim neliniştea, care face parte, sau care este cel puţin o urmare a majorităţii celorlalte pasiuni, ca fiind în întregime exclusă în această privinţă; căci ura, teama, furia, invidia, ruşinea, au fiecare neliniştea lor şi în felul acesta operează asupra voinţei. Mă îndoiesc că vreuna dintre aceste pasiuni există singură, cred chiar că vom avea dificultăţi în a găsi vreo pasiune care să nu fie însoţită de dorinţă. În rest, sunt sigur că acolo unde există nelinişte, există şi dorinţă. Şi cum eternitatea noastră nu depinde de momentul prezent, noi ne îndreptăm privirea dincolo de aceasta, oricare ar fi plăcerile de care ne bucurăm acum, şi dorinţa, care însoţeşte aceste priviri anticipate asupra viitorului, trage întotdeauna voinţa după sine: astfel încât, chiar în toiul bucuriei, ceea ce susţine acţiunea de care depinde plăcerea prezentă este dorinţa de a continua această plăcere şi teama de a fi lipsit de ea şi, ori de câte ori o nelinişte şi mai mare decât aceasta va pune stăpânire pe spirit, aceasta îl va determina de îndată la o nouă acţiune, iar plăcerea prezentă e neglijată.*

THÉOPHILE. Mai multe percepţii şi înclinaţii contribuie la o voinţă perfectă, care este rezultatul conflictului lor. În aceasta există separat părţi imperceptibile, a căror aglomerare naşte o nelinişte care ne îndeamnă fără ca noi să vedem motivul acesteia; sunt altele, adunate laolaltă, care conduc la un obiect sau care ne îndepărtează de acesta, şi atunci este o dorinţă sau o teamă, însoţite, de asemenea, de o nelinişte, care însă nu duc întotdeauna la o plăcere sau la o neplăcere. În fine, există impulsurile, însoţite efectiv de plăcere sau de durere, şi toate aceste percepţii sunt sau senzaţii noi, sau imagini rămase dintr-o senzaţie trecută (însoţită sau neînsoţită de amintire), care, reînnoind farmecele pe care aceste imagini le aveau în senzaţiile precedente, reînnoiesc de asemenea vechile impulsuri, proporţional cu vivacitatea imaginaţiei. Şi din toate aceste impulsuri rezultă în cele din urmă efortul prevalent, care face voinţa completă. Totuşi, dorinţele şi înclinaţiile de care suntem conştienţi sunt, de asemenea, numite adesea şi voliţiuni, deşi mai puţin complete, fie că ele prevalează şi le trag după sine sau nu. Astfel este uşor să îţi dai seama de faptul că voinţa nu va putea niciodată să subziste fără dorinţă şi fără un subterfugiu; căci, în felul acesta cred că am putea numi opusul dorinţei. Neliniştea nu se află doar în pasiunile incomode, ca în ură, teamă, furie, invidie, ruşine, ci şi în opusii acestora, ca dragostea, speranţa, tihna,

bunăvoința și gloria. Se poate spune că unde există dorință, va exista și neliniște; însă contrariul nu este totdeauna adevărat, deoarece adesea suntem neliniștiți fără să știm ce anume ni se cere și atunci nu există o dorință formată.

§40. PHILALÈTHE. *De obicei, cea mai apăsătoare dintre neliniști, despre care credem că este în acel moment în măsură să se elibereze, determină voința să acționeze.*

THÉOPHILE. Așa cum rezultatul cumpănirii oferă decizia finală, cred că se poate întâmpla ca cele mai apăsătoare neliniști să nu prevaleze; căci, dacă ar prevala în raport cu fiecare dintre înclinațiile opuse, luate separat, e posibil ca celelalte, luate împreună, să o depășească. Spiritul poate chiar să-și întrebuințeze priceperea, d i h o t o m i i l e , pentru a le avantaja când pe unele, când pe celelalte, așa cum într-o întrunire putem face să prevaleze o parte prin mulțimea vocilor, în funcție de care se formează ordinea cererilor. Este adevărat că spiritul trebuie să se pregătească din timp; căci, în momentul înfruntării nu mai avem timp să ne folosim de aceste artificii; tot ceea ce impresionează atunci apasă asupra balanței și contribuie la formarea unei direcții compuse, aproape la fel ca în mecanică și, fără o diversiune promptă, nu o putem opri.

Fertur equis auriga nec audit currus habenas[80].

§41. PHILALÈTHE. *Dacă, pe deasupra, se pune întrebarea ce anume produce dorința, noi răspundem că este vorba de fericire și de nici un alt lucru. Fericirea și nefericirea sunt numele a două extreme, ale căror ultime margini ne sunt necunoscute. Este ceea ce ochiul nu a văzut, urechea n-a auzit și inima omului n-a priceput. Însă, iau naștere în noi impresii vii ale uneia sau ale celeilalte, datorită diferitelor specii de satisfacție și de bucurie, de chin și de supărare, pe care eu le cuprind, pentru a scurta, sub numele de plăcere și de durere, care sunt în acord, atât una cât și cealaltă, cu spiritul, ca și cu corpul, sau care, pentru a vorbi mai exact, nu aparțin decât spiritului, deși, când își au originea în spirit cu ocazia anumitor idei, când în corp cu ocazia anumitor modificări ale mișcării.* §42. *Astfel fericirea, luată în toată întinderea ei, este cea mai mare plăcere de care suntem capabili, așa cum nefericirea, luată în același fel, este cea mai mare durere pe care o resimțim. Și cea mai dejos treaptă a ceea ce putem numi fericire este acea stare în care, eliberați de orice durere, ne bucurăm de o asemenea cantitate de plăcere prezentă încât nu putem fi mulțumiți cu mai puțin. Numim b i n e ceea ce este în măsură să producă în noi plăcere și numim r ă u ceea ce produce în noi durere. Cu toate acestea, se întâmplă adesea ca noi să nu le numim astfel, atunci când una sau alta din aceste categorii de bine sau rău se află în concurență cu un bine mai mare sau cu un rău mai mare.*

THÉOPHILE. Nu ştiu dacă e posibilă cea mai mare plăcere; cred, mai degrabă, în faptul că poate creşte la infinit, căci nu ştim până unde pot fi duse cunoştinţele şi organele noastre în toată această eternitate care ne aşteaptă. Cred deci că fericirea este o plăcere durabilă, ceea ce nu poate avea loc fără o creştere continuă către noi plăceri. Astfel, dintre două persoane, dintre care una va merge incomparabil mai repede şi prin plăcerile cele mai mari decât cealaltă, fiecare va fi fericit în sine însuşi şi pentru sine, deşi fericirea lor este extrem de inegală. Fericirea este, deci, pentru a vorbi astfel, un drum de plăceri; şi plăcerea nu este altceva decât un pas şi un progres către fericire, cel mai scurt care poate fi urmat, conform impresiilor prezente, nu însă întotdeauna cel mai bun, cum am spus deja către finalul paragrafului §36. Putem rătăci adevăratul drum atunci când vrem să-l urmăm pe cel mai scurt, aşa cum piatra care merge drept poate întâlni foarte curând obstacole care să o împiedice să înainteze suficient către centrul pământului. Ceea ce ne arată că raţiunea şi voinţa sunt cele care ne conduc către fericire şi că simţământul şi apetitul ne îndrumă doar către plăcere. Aşadar, deşi plăcerea nu poate primi defel o definiţie nominală, aşa cum nu o pot face nici lumina sau căldura, ea poate totuşi să primească una cauzală, asemeni celorlalte, şi cred că, în fond, plăcerea este un simţământ de perfecţiune iar durerea un simţământ de imperfecţiune, cu condiţia să fie suficient de importantă pentru a ne da seama de ea; căci micile percepţii insensibile ale vreunei perfecţiunii sau imperfecţiuni, care sunt asemenea elementelor plăcerii şi durerii, despre care am vorbit de atâtea ori, formează înclinaţii şi tendinţe, dar nu încă pasiunile însele. Astfel, există înclinaţii insensibile, de care nu suntem conştienţi; există şi înclinaţii sensibile a căror existenţă şi al cărui obiect le cunoaştem, însă a căror formare nu am simţit şi acelea sunt înclinaţiile pe care noi le punem în seama corpului, deşi în spirit întotdeauna există ceva care îi corespunde; în fine, există înclinaţii distincte, pe care raţiunea ni le dă, a căror forţă şi formare o simţim; plăcerile de acest fel, care se află în cunoaştere şi în producerea de ordine şi armonie, sunt cele mai vrednice de stimă. Autorul e îndreptăţit să spună că, în general, toate aceste înclinaţii, pasiuni, plăceri sau dureri, nu aparţin decât spiritului sau sufletului. Voi adăuga chiar faptul că originea fiecăruia este în sufletul însuşi, luând lucrurile cu o anumită rigoare metafizică, însă cu toate acestea suntem îndreptăţiţi să spunem că ideile confuze vin din corp, pentru că, în această privinţă, luarea în considerare a corpului şi nu pe cea a sufletului furnizează ceva distinct şi explicabil. Binele este ceea ce serveşte sau se atribuie plăcerii, aşa după cum răul se atribuie durerii. Însă, în confruntarea cu un bine mai mare, binele care ne-ar priva de acesta ar putea deveni cu adevărat un rău, în măsura în care s-ar compara cu durerea care trebuie să se nască de aici.

§47. PHILALÈTHE. *Sufletul are puterea de a suspenda realizarea unora dintre aceste dorinţe şi este, drept urmare, liber să le examineze una după alta şi să le compare. În asta constă libertatea omului şi este ceea ce noi numim impropriu, după părerea mea, liberul arbitru; şi chiar datorită proastei întrebuinţări pe care i-o dăm, se naşte toată această sumedenie de rătăciri, de erori şi de greşeli în care ne prăvălim atunci când ne determinăm voinţa prea grabnic sau prea târziu.*

THÉOPHILE. Împlinirea dorinţei noastre este suspendată sau oprită atunci când nu este suficient de puternică pentru a impresiona şi pentru a depăşi piedica sau stânjeneala care se produce atunci când vrei să îi dai curs; iar această piedică, uneori, nu constă decât într-o lene sau într-o oboseală insensibilă, care ne dezgustă fără ca noi să ne dăm seama şi care este mai mare la persoanele crescute în indolenţă sau al căror temperament e flegmatic, sau care sunt dezamăgiţi de vârstă sau de insuccese. Însă, atunci când dorinţa este suficient de puternică în ea însăşi pentru a impresiona, dacă nimic nu o împiedică, poate fi oprită numai de înclinaţii contrare; fie că ele constau într-o simplă aplecare, care este asemeni elementului sau începutului dorinţei, fie că merg până la dorinţa însăşi. Însă, cum aceste înclinaţii, aplecări şi dorinţe contrare trebuie să se afle deja în suflet, nu le are în puterea lui şi, drept urmare, nu le-ar putea rezista într-un fel liber şi voluntar, în care raţiunea să poată avea vreun rol, dacă nu ar avea şi un alt mijloc, care este acela de a abate spiritul în altă parte. Dar cum să-şi dea seama să o facă la nevoie? Căci aceasta este problema, mai ales atunci când e ocupat cu o puternică pasiune. Este necesar deci ca spiritul să fie pregătit dinainte şi să fie deja gata să înainteze din idee în idee, pentru a nu se opri prea mult într-un loc alunecos şi periculos. Este bine, de aceea, să ne obişnuim, în general, să nu cugetăm decât în trecere la anumite chestiuni, pentru a ne conserva mai bine libertatea de spirit. Însă cel mai bine este să ne obişnuim să procedăm metodic şi să ne ataşăm de un fel de a gândi în care raţiunea şi nu hazardul (adică impresiile insensibile şi neprevăzute) să facă legătura. În vederea acestui lucru este bine să ne obişnuim să ne reculegem din când în când şi să ne ridicăm deasupra tumultului prezent al impresiilor, să ieşim, ca să spun aşa, din locul în care ne aflăm, pentru a spune: *dic cur hic respice finem – unde ne aflăm? fiindcă veni vorba sau revenind la subiect, să revenim la fapt.* Oamenii ar avea nevoie de câte cineva, stabilit din oficiu (aşa cum avea Filip, tatăl lui Alexandru cel Mare) care să-i întrerupă şi să îi cheme la datorie. Însă, în absenţa lui, e bine ca noi înşine să fim obişnuiţi să ne facem acest serviciu. Însă, de îndată ce suntem în măsură să oprim efectul dorinţelor şi pasiunilor noastre, adică să suspendăm acţiunea, noi putem găsi mijloace să le combatem, fie cu ajutorul dorinţelor sau înclinaţiilor contrare, fie prin diversiune, adică prin ocupaţii de altă natură. Prin chiar aceste metode şi artificii noi devenim stăpâni pe noi

înşine şi putem să ne determinăm să gândim şi să voim cu timpul ceea ce am vrea să vrem şi ceea ce ne ordonă raţiunea. Totuşi lucrul acesta se întâmplă întotdeauna pe căi determinate şi niciodată fără motiv sau cu ajutorul principiului imaginar al unei indiferenţe perfecte sau de echilibru, în care câţiva ar vrea să facă să constea esenţa libertăţii, ca şi cum ne-am putea hotărî fără motiv sau chiar împotriva oricărui motiv şi am putea să mergem împotriva oricărei prevalenţe a impresiilor şi a aplecărilor. Fără temei spun, adică fără opoziţia altor înclinaţii sau fără să fim dinainte pe punctul de a abate spiritul sau fără vreun alt mijloc asemănător explicabil; altminteri înseamnă a recurge la himere, ca în cazul facultăţilor goale sau a calităţilor oculte scolastice, în care nu există nici noimă nici raţiune.

§48. PHILALÈTHE. Şi eu sunt în favoarea acestei determinaţii inteligibile a voinţei, prin ceea ce se află în percepţie şi în intelect. *A voi şi a acţiona în conformitate cu ultimul rezultat al unui examen sincer este mai degrabă o perfecţiune decât o lipsă a naturii noastre. Şi, departe de a fi ceea ce reprimă sau limitează libertatea, este ceea ce ea are mai perfect şi mai avantajos. Şi cu cât suntem mai departe de a ne determina în felul acesta, cu atât suntem mai aproape de nefericire şi de sclavie. Într-adevăr, dacă presupuneţi în spirit o perfectă şi absolută indiferenţă, care nu poate fi determinată de ultima judecată pe care o facem asupra binelui şi răului, îl veţi pune într-o condiţie foarte imperfectă.*

THÉOPHILE. Toate acestea îmi sunt pe plac şi ne arată faptul că spiritul nu are o putere deplină şi directă de a-şi înfrâna totdeauna dorinţele, altfel nu ar fi niciodată determinat, orice examen ar putea să câştige sau orice bune temeiuri sau simţăminte eficiente ar putea să aibă şi ar rămâne totdeauna nehotărât plutind la nesfârşit între teamă şi speranţă. Este necesar deci ca el să fie, în cele din urmă, determinat şi, în felul acesta, după cum tocmai am explicat, el nu poate să se opună decât în mod indirect dorinţelor sale, pregătindu-şi dinainte armele cu care să le înfrunte la nevoie.

PHILALÈTHE. *Totuşi, un om e liber să-şi pună mâna pe cap sau să o lase în repaus; este perfect indiferent în privinţa uneia sau a celeilalte dintre ele şi ar fi o imperfecţiune în el dacă această putere i-ar lipsi.*

THÉOPHILE. Pentru a vorbi exact, noi nu suntem niciodată indiferenţi în privinţa celor două părţi, pe oricare am propune-o, de exemplu, să ne întoarcem către dreapta sau către stânga, să punem piciorul drept înainte (cum trebuia la Trimalcion[81]), sau stângul; căci, noi facem unul sau altul dintre aceste lucruri fără a ne gândi şi este un semn pentru faptul că un concurs de dispoziţii interioare şi impresii exterioare (ambele sunt insesizabile) ne determină înspre partea pe care o apucăm. Totuşi, prevalenţa este foarte mică, şi este la nevoie ca şi cum noi am fi indiferenţi în privinţa lor, pentru că cel mai slab motiv sensibil care ni se înfăţişează este capabil să ne determine fără difi-

cultate către unul mai degrabă decât către celălalt; şi, deşi nu este dificil să ridicăm braţul pentru a ne duce mâna la cap, aceasta este atât de mică încât o depăşim fără dificultate; altfel, mărturisesc că acest lucru ar fi o mare imperfecţiune dacă omul ar fi indiferent şi dacă i-ar lipsi puterea de a hotărî cu uşurinţă dacă să ridice sau să nu ridice braţul.

PHILALÈTHE. *Însă, nu ar fi mai puţin o imperfecţiune dacă ar avea aceeaşi indiferenţă în toate împrejurările, ca şi în cazul în care ar vrea să-şi ferească ochii sau capul de o lovitură pe care ar fi văzut-o pe punctul de a se produce.* Adică, dacă îi era la fel de uşor să oprească această mişcare ca şi pe celelalte despre care tocmai am vorbit şi faţă de care era aproape indiferent; deoarece aceasta ar însemna faptul că el nu este condus destul de repede şi nici suficient de prompt în caz de nevoie. Astfel determinarea ne este utilă şi necesară foarte adesea; şi dacă noi am fi puţin determinaţi în tot soiul de împrejurări şi ca şi insensibili la temeiurile obţinute din percepţia binelui şi a răului, noi am fi fără o alegere efectivă. *Şi dacă noi am fi determinaţi de altceva decât de ultimul rezultat pe care noi l-am formulat în propriul nostru spirit după cum am cugetat asupra binelui şi răului unei anumite acţiuni, noi nu am fi deloc liberi.*

THÉOPHILE. Nimic mai adevărat, iar aceia care caută o altă libertate nu ştiu deloc ce anume cer.

§49. PHILALÈTHE. *Acele fiinţe superioare care se bucură de o fericire perfectă sunt determinate în alegerea binelui mai puternic decât suntem noi şi, cu toate acestea, nu avem motiv să ne închipuim că ele sunt mai puţin libere decât noi.*

THÉOPHILE. Teologii ne spun faptul că aceste substanţe preafericite sunt adeverite în bine şi scutite de orice pericol de cădere.

PHILALÈTHE. Eu cred chiar faptul că *dacă ar sta în puterea bietelor creaturi finite, cum suntem noi, să judece în legătură cu ceea ce ar putea face o înţelepciune şi o bunătate infinită, am putea spune că Dumnezeu însuşi nu ar putea să aleagă ceea ce nu este bun şi că libertatea acestei fiinţe atotputernice nu îl împiedică să fie determinat de ceea ce este cel mai bun.*

THÉOPHILE. Sunt atât de convins de acest adevăr, încât cred că putem să ni-l asumăm fără înconjur, aşa biete şi finite creaturi cum suntem, şi chiar că ne-am înşela foarte tare, dacă ne-am îndoi de acesta; căci, în felul acesta, ne-am îndepărta de înţelepciunea, bunătatea şi de celelalte perfecţiuni ale sale. Totuşi, alegerea, oricât de determinată ar fi voinţa, nu trebuie numită necesară în mod absolut şi riguros; predominarea bunurilor conştiente înclină fără a necesita, deşi, la drept vorbind, această înclinaţie este determinată şi nu întârzie niciodată să-şi facă efectul.

§50. PHILALÈTHE. A fi determinat de raţiune către mai bine înseamnă a fi cât se poate de liber. *Ar vrea, oare, cineva să fie imbecil pe motiv că un*

imbecil e mai puțin determinat prin reflecții înțelepte decât un om cu bun simț? Dacă libertatea înseamnă a scutura jugul rațiunii, nebunii și smintiții ar fi singurii liberi, însă nu cred totuși că de dragul unei asemenea libertăți cineva ar vrea să fie nebun, cu excepția aceluia care este deja.

THÉOPHILE. Există astăzi oameni care cred că e spiritual să declami împotriva rațiunii și să o consideri un dascăl incomod. Văd cărți ale unor guralivi de nimic, care își fac din acest fapt o sărbătoare și chiar văd uneori versuri prea frumoase pentru a fi folosite în vederea unor cugetări atât de false. În adevăr, dacă aceia care râd de rațiune vorbesc serios, asta ar fi o extravaganță de un soi nou, necunoscută secolelor trecute. A vorbi împotriva rațiunii înseamnă a vorbi împotriva adevărului, căci rațiunea este o înlănțuire de adevăruri. Înseamnă a vorbi împotriva ta însuți și împotriva binelui tău, deoarece problema principală a rațiunii constă în a-l cunoaște și a-l urma.

§51. PHILALÈTHE. *Așa cum cea mai înaltă perfecțiune a unei ființe inteligente constă în a se dedica metodic și în mod constant căutării adevăratei fericiri, tot astfel grija pe care trebuie să o avem în a nu considera o fericire reală acea fericire, care nu este decât imaginară, este fundamentul libertății noastre: cu cât suntem mai legați de căutarea constantă a fericirii în general, care nu încetează niciodată să fie obiectul dorințelor noastre, cu atât voința noastră se află dezbărată de necesitatea de a fi determinată de către dorință, care ne îndrumă către un bine particular; până ce noi vom examina dacă tinde către sau se opune adevăratei noastre fericiri.*

THÉOPHILE. Întotdeauna adevărata fericire ar trebui să fie obiectul dorințelor noastre, însă avem motiv să ne îndoim că se întâmplă așa: căci, adesea, nu ne gândim deloc la ea și am făcut observația în mai multe rânduri că, exceptând cazul în care apetitul e îndrumat de rațiune, acesta tinde către plăcerea prezentă și nu către fericire, în speță către plăcerea durabilă, deși încearcă să o facă să dureze; a se vedea §36 și §41.

§53. PHILALÈTHE. *Dacă vreo frământare exagerată ajunge să pună stăpânire cu totul pe sufletul nostru, cum ar fi durerea unei crude torturi, noi nu suntem suficient de stăpâni pe sufletul nostru. Cu toate acestea, pentru a modera pasiunile noastre atât cât ne stă în putință, noi trebuie să-l deprindem cu gustul binelui și al răului real și efectiv și să nu permitem ca un bine desăvârșit și important să scape spiritului fără a lăsa vreun gust, până vom trezi în noi dorințe proporționale cu perfecțiunea sa, astfel încât absența lui să ne facă neliniștiți, la fel ca teama de a-l pierde atunci când ne bucurăm de el.*

THÉOPHILE. Acest lucru este într-o suficientă concordanță cu observațiile pe care le-am făcut la §31 și §35 și cu ceea ce am spus, în mai multe rânduri, despre plăcerile luminoase, prin care înțelegem modul în care ele ne

perfecţionează fără a ne pune în pericolul vreunei imperfecţiuni mai mari, aşa cum fac plăcerile confuze ale simţurilor, de care trebuie să ne păzim mai ales atunci când nu am aflat din experienţă faptul că ne-am putea folosi în mod sigur de acestea.

PHILALÈTHE. *Şi nimeni nu spune aici că nu şi-ar putea stăpâni pasiunile şi că nu le-ar putea împiedica să se dezlănţuie şi să le facă să acţioneze; căci ceea ce poate face înaintea unui prinţ sau a vreunui om valoros, poate să o facă, dacă vrea, şi atunci când este singur sau în prezenţa lui Dumnezeu.*

THÉOPHILE. Observaţia aceasta este bună şi demnă să reflectăm adesea asupra ei.

§54. PHILALÈTHE. *Totuşi diferitele alegeri pe care oamenii le fac în această lume dovedesc faptul că acelaşi lucru nu e deopotrivă de bun pentru fiecare. Iar dacă interesele oamenilor nu se întind dincolo de această viaţă, raţiunea acestei diversităţi, care face, de exemplu, ca unul să se scalde în lux şi în desfrâu, iar altul să prefere stăpânirea de sine voluptăţii, s-ar datora doar faptului că ei îşi investesc fericirea în lucruri diferite.*

THÉOPHILE. Ea i se datorează şi acum, deşi toţi au, sau ar trebui să aibă, în faţa ochilor acest obiect comun al vieţii viitoare. Este adevărat că luarea în considerare a adevăratei fericiri, chiar şi în această viaţă, ar fi suficientă pentru a prefera virtutea voluptăţilor care ne îndepărtează de ea, deşi obligaţia nu este atât de puternică, deci nici atât de decisivă. Este adevărat, de asemenea, că gusturile oamenilor sunt foarte diferite şi se spune că nu trebuie să le contestăm. Cum, însă, acestea nu sunt decât percepţii confuze, nu trebuie să ne ataşăm decât de obiectele examinate şi recunoscute indiferente şi incapabile să dăuneze; astfel, dacă cineva ar prinde gust pentru otrăvuri, care l-ar ucide sau l-ar face nefericit, ar fi ridicol să spunem că nu trebuie să contestăm ceea ce este pe gustul lui.

§55. PHILALÈTHE. *Dacă nu există nimic pentru care să sperăm dincolo de mormânt, consecinţa este fără îndoială foarte corectă: să mâncăm şi să bem, să ne bucurăm de tot ceea ce ne face plăcere, căci mâine vom muri.*

THÉOPHILE. Ar fi ceva de spus, după părerea mea, despre această consecinţă. Aristotel, stoicii şi mulţi alţi filosofi antici erau de altă părere şi, într-adevăr, cred că aveau dreptate. Dacă nu ar exista nimic dincolo de această viaţă, tihna sufletului şi sănătatea corpului nu ar înceta să fie preferabile plăcerilor contrare. Şi asta nu e un motiv să neglijăm un bine, pentru că nu va dura totdeauna. Recunosc însă că există cazuri în care nu există mijloc de a demonstra că maximum de onestitate înseamnă, de asemenea, maximum de utilitate. Doar luarea în considerare a lui Dumnezeu şi a nemuririi fac obligaţiile virtuţii şi ale justiţiei absolut indispensabile.

§58. PHILALÈTHE. *Mi se pare că judecata prezentă pe care o facem asupra binelui şi asupra răului este întotdeauna justă. Iar în ce priveşte fericirea sau nefericirea prezentă, atunci când reflecţia nu merge mai departe şi când toate consecinţele sunt pe de-a-ntregul date de-o parte, omul nu alege niciodată rău.*

THÉOPHILE. Adică: dacă totul ar fi limitat la acest moment prezent, nu ar exista vreun motiv de a refuza plăcerea care se iveşte. Într-adevăr, am arătat mai sus că orice plăcere este un sentiment de perfecţiune. Însă există anumite perfecţiuni care antrenează, o dată cu ele, imperfecţiuni mai mari. Aşa cum dacă cineva s-ar consacra de-a lungul întregii sale vieţi aruncării mazării printre ace pentru a învăţa să nu greşească deloc în a le discerne, după exemplul persoanei căreia Alexandru cel Mare îi dăruise ca recompensă o baniţă cu mazăre, acest om ar ajunge la perfecţiune, însă una prea neînsemnată şi nedemnă în comparaţie cu atâtea alte perfecţiuni extrem de necesare pe care le-ar fi neglijat. În felul acesta perfecţiunea care se găseşte în anumite plăceri prezente trebuie să cedeze mai ales grijii pentru perfecţiunile care sunt necesare, astfel încât să nu ne afundăm în nefericire, care este starea în care se va merge din imperfecţiune în imperfecţiune, sau din durere în durere. Însă, dacă nu ar exista decât prezentul, ar trebui să se mulţumească cu perfecţiunea care i se prezintă aici, deci cu plăcerea prezentă.

§62. PHILALÈTHE. *Nimeni nu şi-ar accepta de bună voie condiţia lui nefericită dacă nu ar fi condus de judecăţi false. Eu nu vorbesc despre faptul de a confunda un lucru cu altul, care este consecinţa unei erori fatale, ce de abia merită numele de falsă judecată, ci despre acea falsă judecată care este astfel după propria mărturisire pe care fiecare om trebuie să o facă în sine însuşi.* §63. *În primul rând, sufletul se înşală atunci când compară plăcerea sau durerea prezentă cu o plăcere sau durere viitoare, pe care le măsurăm prin distanţa diferită la care se află faţă de noi; asemenea unui moştenitor risipitor, care pentru o neînsemnată posesie prezentă ar renunţa la o mare moştenire, pe care nu ar putea-o pierde. Fiecare trebuie să recunoască această falsă judecată, căci viitorul va deveni prezent şi va avea atunci acelaşi avantaj al proximităţii. Dacă în momentul în care omul ia paharul în mână, plăcerea de a bea ar fi însoţită de dureri de cap şi rău la stomac, care i s-ar întâmpla la puţin timp, el nu ar voi să guste vin nici cu vârful buzelor. Dacă o mică diferenţă naşte atâta iluzie, cu atât mai mult o distanţă mai mare va avea un efect identic.*

THÉOPHILE. Există o oarecare asemănare, aici, între distanţa dintre lucruri şi distanţa dintre momente. Însă, există, de asemenea, şi această mare diferenţă, anume aceea că obiectele vizibile îşi micşorează acţiunea asupra vederii aproximativ în funcţie de distanţă, ceea ce nu se întâmplă în privinţa lucrurilor viitoare care acţionează asupra imaginaţiei şi spiritului. Razele vizibile sunt linii drepte care se îndepărtează proporţional, însă există linii

curbe care, după o oarecare distanţă, par să coboare în linie dreaptă şi nu se mai îndepărtează în mod vizibil; în felul acesta se comportă asimptotele, al căror interval vizibil faţă de linia dreaptă dispare, deşi în realitate ele rămân separate pe veci. Noi considerăm chiar că, în cele din urmă, aparenţa obiectelor nu scade deloc o dată cu creşterea distanţei, căci aparenţa dispare iute în întregime, deşi îndepărtarea nu este infinită. În felul acesta, o mică distanţă de timp ne ascunde în întregime viitorul, ca şi cum obiectul ar fi dispărut. Adesea, nu ne rămâne decât numele în spirit şi acest tip de idei, despre care am vorbit deja, care sunt confuze şi incapabile să ne impresioneze dacă nu am ajuns aici metodic şi prin obişnuinţă.

PHILALÈTHE. *Eu nu vorbesc aici despre acest soi de falsă judecată, prin care ceea ce e absent nu e doar diminuat, ci de-a-dreptul desfiinţat în spiritul oamenilor atunci când se folosesc de tot ceea ce pot obţine pentru prezent şi trag de aici concluzia că nu li se va întâmpla nici un rău.*

THÉOPHILE. Există un alt fel de falsă judecată atunci când aşteptarea binelui şi a răului viitor este desfiinţată, pentru că se neagă sau se pune la îndoială urmarea care decurge din prezent; însă, în afara acesteia, eroarea care desfiinţează sentimentul viitorului este identică cu această falsă judecată despre care am vorbit deja, care decurge dintr-o prea slabă reprezentare a viitorului, pe care nu îl iau în considerare decât puţin sau deloc. În rest, s-ar putea, deosebi între prost gust şi falsă judecată, căci adesea nici măcar nu se pune în discuţie dacă binele viitor trebuie să fie preferat şi nu acţionăm decât cu ajutorul impresiilor, fără să ne hotărâm să îl examinăm. Însă, atunci când ne gândim la acesta, se întâmplă una din două sau nu continuăm suficient să cugetăm asupra lui şi trecem peste el, fără a duce mai departe problema pe care am început-o sau ducem mai departe examinarea şi formulăm o concluzie. Şi uneori, şi într-un caz şi în altul, ne rămâne un regret mai mare sau mai mic; uneori, de asemenea, nu există deloc *formido opositi*[82] sau scrupul, fie pentru că spiritul se abate cu totul de la această cale, fie pentru că este indus în eroare de prejudecăţi.

§64. PHILALÈTHE. *Îngusta capacitate a spiritului nostru este cauza falselor judecăţi pe care ni le facem comparând binele şi răul: noi nu ne putem bucura de două plăceri deodată şi încă şi mai puţin putem să ne bucurăm de vreo plăcere în răstimpul în care suntem obsedaţi de durere. Puţină amărăciune amestecată în cupă ne împiedică să-i gustăm dulceaţa. Când răul pe care îl simţim acum este cel mai aspru dintre toate, exclami: Ah! Oricare altă durere, numai asta nu!*

THÉOPHILE. Există o mare diversitate în toate acestea, conform temperamentului oamenilor, după forţa a ceea ce simţim şi în conformitate cu deprinderile pe care le-am dobândit. Un om care are gută se va bucura pentru că primeşte, iar un om care se scaldă în plăceri şi care ar putea trăi în largul său pe pământurile lui e cufundat în tristeţe din cauza dizgraţiei în care a

căzut la curte. Ceea ce înseamnă că bucuria şi tristeţea sunt rezultatul, fie al prevalenţei plăcerilor, fie al durerilor, atunci când există amestec. Leandru dispreţuia neplăcerea şi primejdia de a trece marea înot, noaptea, chemat de nurii frumoasei Hero. Există oameni care nu pot să bea şi să mănânce sau care nu pot să-şi satisfacă alte pofte decât cu multă durere, din pricina vreunei infirmităţi sau indispoziţii; şi, cu toate astea, ei îşi vor satisface poftele, dincolo chiar de necesitate şi de limite. Alţii au atâta moliciune sau sunt atât de delicaţi, încât resping plăcerile care se amestecă cu puţină durere, cu oarecare dezgust sau cu o oarecare neplăcere. Există persoane care se pun mult deasupra durerilor sau plăcerilor prezente şi mediocre şi care nu acţionează aproape decât din teamă sau din speranţă; alţii sunt atât de efeminaţi, încât se plâng de cea mai mică indispoziţie sau aleargă după cea mai mică plăcere sensibilă prezentă, aproape asemeni copiilor. Aceştia sunt oamenii cărora durerea sau voluptatea prezentă li se pare totdeauna cea mai mare; ei sunt asemeni predicatorilor sau celor ce aduc elogii puţin judicioşi, la care, conform proverbului, sfântul zilei este cel mai mare sfânt din paradis. Totuşi, oricare ar fi varietatea oamenilor, este întotdeauna adevărat că ei nu acţionează decât conform percepţiilor prezente, iar atunci când viitorul îi impresionează, acest lucru se întâmplă fie datorită imaginii pe care o au despre el, fie datorită obişnuinţei sau hotărârii pe care au luat-o de a-l urma până la simplul nume sau alt caracter arbitrar, fără a avea vreo imagine sau vreun semn natural, fiindcă lucrul acesta nu s-ar întâmpla fără nelinişte şi uneori fără vreun sentiment de supărare, care s-ar opune unei puternice hotărâri deja luate şi mai ales unei obişnuinţe.

§65. PHILALÈTHE. *Oamenii au suficientă înclinare pentru a diminua plăcerea viitoare şi pentru a conchide că, atunci când vor fi în situaţia de a o pune la încercare, ea nu va corespunde, poate, speranţelor pe care şi le-au pus în ea şi nici părerii pe care o avem în general despre aceasta, aflând adesea, prin propria lor experienţă, că nu numai plăcerile pe care alţii le-au exaltat li s-au părut foarte insipide, dar şi ceea ce la un moment dat le-a produs în ei înşişi multă plăcere, altă dată, i-a şocat şi le-a displăcut.*

THÉOPHILE. Acestea sunt mai cu seamă raţionamentele voluptoşilor, însă constatăm că de obicei ambiţioşii şi avarii se gândesc cu totul altfel la onoruri şi la bogăţii, deşi ei nu se bucură decât într-un mod mediocru şi, adesea, chiar foarte puţin de aceste bunuri atunci când ajung să le posede, fiind întotdeauna ocupaţi să meargă mai departe. Consider că este o frumoasă invenţie a naturii arhitect faptul de a-i fi făcut pe oameni atât de sensibili în legătură cu ceea ce impresionează atât de puţin simţurile; şi dacă ei nu ar putea deveni ambiţioşi sau avari, ar fi dificil, în starea de acum a naturii umane, ca ei să poată deveni suficient de virtuoşi şi de raţionali pentru a lucra în vederea perfecţionării lor, în pofida plăcerilor prezente care îi abat.

§66. PHILALÈTHE. *În ceea ce priveşte lucrurile bune sau rele în consecinţele lor, prin calitatea pe care o au de a ne procura un bine sau un rău, noi judecăm lucrul acesta în diferite moduri: fie atunci când credem că nu sunt capabile să ne facă, în mod real, atâta rău cât ele ne fac în mod efectiv, fie atunci când credem că, deşi urmarea este importantă, nu este atât de sigur faptul că se va întâmpla astfel, fie, cel puţin, că putem să-l evităm prin câteva mijloace cum ar fi profesiunea, îndemânarea, printr-o schimbare de conduită, prin căinţă.*

THÉOPHILE. Mi se pare că, dacă prin importanţa consecinţei înţelegem importanţa consecventului, adică importanţa binelui şi a răului care pot urma, este necesar să cădem în tipul precedent de falsă judecată, în care binele şi răul viitor sunt prost reprezentate. Astfel, nu mai rămâne decât cel de-al doilea fel de falsă judecată, despre care este vorba acum, în speţă aceea în care consecinţa este pusă la îndoială.

PHILALÈTHE. *Ar fi uşor să arătăm în detaliu faptul că subterfugiile despre care tocmai am vorbit sunt tot atâtea judecăţi smintite, însă mă voi mulţumi să observ, în general, că atunci când riscăm un bine mai mare pentru unul mai mic* sau atunci când ne expunem nefericirii pentru a dobândi un bine mic şi pentru a evita un mic rău *şi asta în virtutea unor conjecturi nesigure şi înainte de a fi purces la o examinare exactă înseamnă că acţionăm direct împotriva raţiunii.*

THÉOPHILE. Cum acestea sunt două consideraţii eterogene (sau pe care nu le putem compara una cu alta), ca aceea a importanţei consecinţei şi cea a importanţei consecventului, moraliştii, vrând să le compare, s-au încurcat destul de rău, aşa cum se vede la cei care au tratat despre probabilitate. Adevărul este că aici, ca şi în alte evaluări disparate şi eterogene şi, ca să zic aşa, cu mai mult de o dimensiune, importanţa acelui ceva despre care este vorba se află într-un raport compus al unei aprecieri cu o altă apreciere, asemeni unui dreptunghi, unde există două consideraţii, în speţă, cea a lungimii şi cea a lăţimii. În ce priveşte importanţa consecinţei şi gradele de probabilitate, noi ducem încă lipsă de această parte a logicii, care trebuie să le estimeze, şi cea mai mare parte a cazuiştilor care au scris despre probabilitate, nu i-au înţeles nici măcar natura, întemeind-o pe autoritate, împreună cu Aristotel, în loc să o întemeieze pe plauzibilitate, aşa cum ar trebui, autoritatea nefiind decât o parte a temeiurilor care constituie plauzibilul.

§67 PHILALÈTHE. *Iată câteva dintre cauzele obişnuite ale acestei false judecăţi. Prima este ignoranţa, a doua este nebăgarea de seamă, atunci când un om nu face nici o reflecţie, nici măcar în legătură cu ceea ce ştie. Este o ignoranţă afectată şi prezentă, care seduce judecata, la fel ca şi voinţa.*

THÉOPHILE. Ea este întotdeauna prezentă, dar nu întotdeauna afectată; căci nu suntem întotdeauna pregătiți să cugetăm la tot ceea ce știm atunci când trebuie și deci, ar trebui să ne bizuim pe memorie dacă am fi stăpâni pe noi înșine. Ignoranța afectată este întotdeauna amestecată cu o oarecare băgare de seamă, în momentul în care o afectăm; e adevărat că în continuare putem da dovadă de neatenție, ca de obicei. Arta de a ne da, la nevoie, seama de ceea ce știm, ar fi una dintre cele mai importante dacă ar fi fost inventată; nu știu însă dacă oamenii s-au gândit până acum să-i formuleze elementele, căci arta memoriei, despre care au scris atâția autori, este cu totul altceva.

PHILALÈTHE. *Dacă, deci, adunăm, în mod confuz și în grabă temeiurile uneia dintre părți și dacă lăsăm să ne scape din neglijență, mai multe sume care ar trebui să facă parte din socoteala noastră, această pripă nu produce mai puține judecăți false decât dacă ar fi vorba despre o perfectă ignoranță.*

THÉOPHILE. Într-adevăr, sunt necesare o sumedenie de lucruri pentru a proceda așa cum trebuie atunci când e vorba de compararea temeiurilor; este aproximativ ca în registrele contabile ale negustorilor. Căci nu trebuie să neglijezi nici o sumă, trebuie să evaluezi corect fiecare sumă în parte, trebuie să le ordonezi corect și trebuie, în cele din urmă, să faci o adunare exactă. Însă sunt neglijate mai multe capete de coloană, fie din nebăgare de seamă, fie deoarece trecem cu ușurință pe lângă ele; nu se dă fiecăruia justa sa valoare, asemenea aceluia care ținea registrele contabile, ce avea grijă să calculeze corect coloanele fiecărei pagini, care însă calcula foarte rău sumele totale particulare ale fiecărui rând înainte de a le pune în coloană, ceea ce făcea pentru a-i înșela pe revizori, care priveau mai ales ceea ce se afla pe coloană. În fine, după ce am indicat bine totul, ne putem înșela la adunarea sumelor de pe coloane și chiar la adunarea finală, unde se află suma sumelor. Astfel, ne-ar fi necesară și arta de a observa și aceea de a evalua probabilitățile și, în plus, cunoașterea valorii categoriilor de bine și de rău, pentru a folosi mai bine arta consecințelor; și ne-ar mai trebui atenție și răbdare după toate acestea, pentru a răzbate până la concluzie. În fine, e necesară o fermă și constantă hotărâre pentru a aplica ceea ce am decis, îndemânare și metodă, legi parti culare și deprinderi bine formate, pentru a o menține pe mai departe atunci când motivele care ne-au determinat să luăm acea hotărâre nu mai sunt prezente în spirit. Este adevărat că grație lui Dumnezeu, în ceea ce contează cel mai mult și care privește *summam rerum*[83], fericirea și nefericirea, nu avem nevoie de atâtea cunoștințe, de ajutoare și de îndemânare, câte ne-ar trebui să avem pentru a judeca mai bine într-un consiliu de stat sau de război, într-un tribunal de justiție, într-o consultație medicală, în vreo controversă de teologie sau istorie, în vreo problemă de matematică sau de mecanică; însă e necesară, în schimb, mai multă tărie și deprindere în ceea ce privește această mare pro-

blemă a fericirii şi a virtuţii, pentru a lua totdeauna hotărâri bune şi pentru a le urma. Într-un cuvânt, în vederea adevăratei fericiri sunt suficiente mai puţine cunoştinţe, dar mai multă bună-voinţă: astfel încât cel mai mare idiot poate să ajungă fericit la fel de uşor ca cel mai mare învăţat şi cel mai priceput.

PHILALÈTHE. *Se vede, deci, că intelectul fără libertate nu ar fi de nici un folos şi că libertatea fără intelect nu ar însemna nimic. Dacă un om ar putea să vadă ce anume îi poate face bine şi rău, fără ca el să fie capabil să facă un pas pentru a înainta către unul sau pentru a se îndepărta de celălalt, ar fi mai bine pentru el să aibă capacitatea vederii?* El ar fi chiar mai nefericit, căci ar tânji inutil după bine şi s-ar teme de rău, pe care l-ar şti de neevitat; *iar cel care este liber să umble de colo-colo, înconjurat de un întuneric absolut, în ce fel ar fi mai bine pentru el decât dacă era clătinat în voia vântului?*

THÉOPHILE. Capriciul său ar fi puţin mai satisfăcut, totuşi el nu ar fi din acest motiv mai apt să iasă înaintea binelui şi să evite răul.

§68. PHILALÈTHE. O altă sursă de falsă judecată. *Mulţumiţi cu prima plăcere care ne este la îndemână sau pe care obişnuinţa a făcut-o agreabilă, noi nu privim mai departe. Este încă o ocazie pentru oameni să judece greşit atunci când nu privesc ca necesară fericirea lor, aşa cum ea este de fapt.*

THÉOPHILE. Mi se pare că această falsă judecată este cuprinsă sub specia precedentă, atunci când ne înşelăm cu privire la consecinţe.

§69. PHILALÈTHE. *Rămâne să examinăm dacă stă în puterea unui om să schimbe plăcerea sau neplăcerea care însoţesc o acţiune particulară. El o poate face în mai multe situaţii. Oamenii pot şi trebuie să-şi corecteze sensibilităţile şi să se deprindă cu ele. Putem, de asemenea, să schimbăm sensibilitatea sufletului. O justă examinare, practica, conştiinciozitatea, obişnuinţa conduc la acest efect. În felul acesta ne deprindem cu tutunul, pe care utilizarea sau obişnuinţa ne fac, în cele din urmă, să-l considerăm agreabil. Acelaşi lucru şi în cazul virtuţii: obişnuinţele au un mare farmec şi nu putem să le abandonăm fără nelinişte. Vom privi, poate, ca pe un paradox faptul că oamenii pot să facă doar lucruri sau acţiuni care le sunt mai mult sau mai puţin agreabile, neglijând datoria pe care o are.*

THÉOPHILE. Este ceea ce am remarcat şi eu mai sus, în §37, către final, şi în §47, tot către final. Este posibil să te determini să vrei ceva anume şi să-ţi formezi gustul.

§70. PHILALÈTHE. *Morala aşezată pe fundamente adevărate nu poate să conducă decât către virtute; este suficient ca fericirea sau nefericirea infinită să fie posibile după această viaţă. Este necesar să recunoaştem faptul că o viaţă mai bună, unită cu aşteptarea unei eterne fericiri posibile, este preferabilă unei vieţi rele, însoţită de teama unei înspăimântătoare nefericiri, sau cel puţin, de înfiorătoarea şi nesigura aşteptare de a fi nimicit. Toate*

acestea sunt de o evidență ultimă, chiar dacă oamenii de bine nu ar avea decât rele de suferit în această lume și cei răi ar gusta aici o perpetuă fericire, ceea ce, de obicei, este cu totul altfel. Căci, pentru a aprecia just totul, ei au, cred, cea mai rea partea chiar și în această viață.

THÉOPHILE. Astfel, chiar dacă nu ar fi nimic dincolo de mormânt, o viață epicureană nu ar fi deloc cea mai rezonabilă. Și eu sunt foarte bucuros, domnule, pentru faptul că îndreptați aici ceea ce se părea că ați spus despre contrariu, mai sus în §55.

PHILALÈTHE. *Cine putea fi atât de nebun încât să hotărască în sine însuși (dacă gândește bine) să se expună unui posibil pericol de a fi infinit nefericit, astfel încât să nu aibă pentru sine nimic de câștigat decât purul neant, în loc să se pună în condiția omului de bine, care nu are a se teme decât de neant și care poate să spere la o eternă fericire? Am evitat să vorbesc despre certitudinea sau probabilitate condiției viitoare, deoarece nu am alt scop, aici, decât acela de a arăta falsa judecată, în legătură cu care fiecare trebuie să se recunoască vinovat conform propriilor sale principii.*

THÉOPHILE. Cei răi sunt înclinați să creadă că cealaltă viață este imposibilă. Însă nu au alt temei decât acela că trebuie să ne mărginim la ceea ce aflăm prin simțuri și că nimeni, după știința lor, nu s-a întors din lumea cealaltă. A fost o vreme când, conform aceluiași principiu, se puteau respinge antipozii, atunci când nu vroiau să unească matematicile cu noțiunile populare; și o puteau face cu tot atât temei cu cât o pot face acum pentru a respinge viața cealaltă, atunci când nu vor să unească adevărata metafizică cu noțiunile imaginației. Căci există trei grade pentru noțiuni sau idei, în speță: noțiunile populare, matematice și metafizice. Primele nu erau suficiente pentru a face să se creadă în antipozi; primele și cele secunde nu erau suficiente pentru a a face să se creadă în lumea cealaltă. Este adevărat că ele furnizează deja ipoteze favorabile, însă dacă cele secunde stabileau cu certitudine antipozii înaintea experienței pe care o avem acum (nu vorbesc despre locuitori, ci despre loc cel puțin așa cum cunoașterea rotunjimii pământului le-o dădea geografilor și astronomilor), cele din urmă nu dau mai puțină certitudine unei alte vieți, chiar de acum, înainte de a ajunge acolo să vedem.

§72. PHILALÈTHE. Să revenim acum la *putere*, care este, la drept vorbind, subiectul general al acestui capitol, libertatea nefiind decât o specie a ei, însă una dintre cele mai importante. *Pentru a avea idei mai distincte despre* putere, *nu va fi nici neoportun, nici inutil să luăm aminte mai atent la ceea ce se numește acțiune. Am spus la începutul discuției noastre despre putere că există două feluri de acțiuni, în legătură cu care noi avem oarece idei, în speță mișcarea și gândirea.*

THÉOPHILE. Cred că ne-am putea folosi de un cuvânt mai general decât cel de gândire, este vorba despre cel de percepție, neatribuind

gândire decât spiritelor, în vreme ce percepția e proprie tuturor entelehiilor[84]. Nu vreau, totuși, să contest nimănui libertatea de a lua termenul de gândire într-un sens la fel de general. Și eu însumi l-am luat poate uneori fără să-mi dau seama.

PHILALÈTHE. *Or, deși se dau acestora două numele de acțiune, se va vedea, totuși, că ea nu li se potrivește întotdeauna perfect și că există exemple pe care le vom recunoaște mai degrabă ca pasiuni. Căci, în aceste exemple, substanța, în care se găsește mișcarea și gândirea, primește pur și simplu impresii din afară, prin intermediul cărora îi este comunicată acțiunea și ea nu acționează decât prin capacitatea pe care o are de a primi această impresie, ceea ce nu reprezintă decât o putere pasivă. Uneori, substanța sau agentul intră în acțiune prin propria lui putere și acest fapt este propriu-zis o putere activă.*

THÉOPHILE. Am spus deja că, riguros metafizic, atunci când considerăm acțiunea drept ceea ce se întâmplă în mod spontan substanței și din interiorul său, tot ceea ce este propriu-zis o substanță nu face decât să acționeze, căci totul îi vine din sine însuși după Dumnezeu, nefiind posibil ca o substanță creată să aibă influență asupra alteia. Însă, atunci când considerăm acțiunea drept o funcție a perfecțiunii și pasiunea drept contrariul ei, există acțiune în adevăratele substanțe doar atunci când percepția lor (căci eu atribui tuturor așa ceva) se dezvoltă și devine mai distinctă, așa după cum nu există pasiune decât atunci când ea devine mai confuză; astfel încât în substanțe capabile de plăcere și de durere, orice acțiune este o înaintare progresivă către plăcere și orice pasiune este o înaintare progresivă către durere. În ce privește mișcarea, aceasta nu este decât un fenomen real, pentru că materia sau masa, căreia îi aparține mișcarea, nu este, la drept vorbind, o substanță. Totuși există o analogie a acțiunii cu mișcarea, așa cum există o asemănare a substanței cu masa; și, în această privință, se poate spune că un corp acționează atunci când există spontaneitate în schimbarea lui și ea se estompează atunci când este împins sau împiedicat de altul; așa după cum, într-o adevărată acțiune sau pasiune a unei substanțe adevărate, putem considera ca fiind propria sa acțiune ce i se va atribui schimbarea prin care ea tinde către propria sa perfecțiune; și, la fel, poate fi considerată pasiune și atribuită unei cauze străine schimbarea prin care i se întâmplă contrariul; deși această cauză nu este imediată, deoarece în primul caz substanța însăși și, în cel de-al doilea, lucrurile străine servesc la explicarea acestei schimbări într-un mod inteligibil. Eu nu confer lucrurilor decât o asemănare cu substanța și cu acțiunea, deoarece ceea ce este compus din părți nu poate trece, pentru a vorbi în mod exact, drept o substanță, nu mai mult decât o turmă; totuși, se poate spune că există aici ceva substanțial, a cărui unitate, care le face asemenea unei ființe, se datorează gândirii.

PHILALÈTHE. Credeam că *puterea de a primi idei sau cugetări prin acțiunea unei substanțe din afară se numește puterea de a gândi, deși în realitate, ea nu este decât o putere pasivă sau o simplă capacitate*, tăcând abstracție de reflecții și de schimbările interne care însoțesc întotdeauna imaginea percepută, căci expresia care se află în suflet este asemenea unei oglinzi vii; *însă puterea pe care o avem de a chema ideile absente după voia noastră și de a compara ceea ce gândim în legătură cu ele este cu adevărat o putere activă.*

THÉOPHILE. Ceea ce spuneți este, de asemenea, în acord cu noțiunile pe care tocmai le-am dat, căci există o trecere către o condiție mai bună. Totuși, cred că există și acțiune în senzații, în măsura în care ele ne dau percepții mai distincte și, prin urmare, ocazia de a face observații și, ca să zic așa, de a ne dezvolta.

§ 73. PHILALÈTHE. *Acum cred că se vede faptul că putem reduce ideile primitive și originale la acest număr mic: întinderea, soliditatea, mobilitatea (adică puterea pasivă sau capacitatea de a fi mișcat) care ne vin prin simțuri, apoi perceptivitatea și motilitatea (sau puterea activă sau facultatea de a pune în mișcare) care ne vin în spirit pe calea reflecției, și, în fine, existența, durata și numărul care vin pe cele două căi ale senzației și ale reflecției; căci, cu ajutorul acestor idei noi am putea explica, dacă nu mă înșel, natura culorilor, sunetelor, gusturilor, mirosurilor și a tuturor celorlalte idei pe care le avem dacă facultățile noastre ar fi suficient de subtile pentru a apercepe diferitele mișcări ale micilor corpuri care produc aceste senzații.*

THÉOPHILE. Pentru a spune adevărul, cred că aceste idei, care sunt numite aici originale și primitive, nu sunt în întregime de felul acesta, fiind susceptibile, după părerea mea, de o rezoluție ulterioară: cu toate acestea, nu vă blamez, domnule, pentru faptul de a vă fi mărginit la acestea și pentru faptul de a nu fi împins analiza mai departe. De altfel, dacă e adevărat că numărul lor ar putea fi micșorat în felul acesta, cred că numărul lor ar putea fi sporit, adăugând alte idei mai originale sau tot atât de originale. În privința ordinii lor, aș crede, urmând ordinea analizei, în existența anterioară a altora, de la număr la întindere, de la durată la motilitate sau mobilitate, deși această ordine analitică nu este de obicei aceea a ocaziilor care ne fac să ne gândim la ea. Simțurile procură materia reflecțiilor și noi nu am cugeta nici chiar asupra cugetării dacă nu am cugeta asupra altor lucruri, și anume asupra lucrurilor particulare pe care simțurile ni le furnizează. Și sunt convins de faptul că sufletele și spiritele create nu există niciodată fără organe și niciodată fără senzații, așa cum nu pot raționa fără caractere.

Cei care au vrut să susțină o totală separație și niște moduri de a gândi în sufletul separat, inexplicabile prin tot ceea ce cunoaștem și îndepărtate nu

numai de prezentele noastre experienţe, ci, mai mult, şi de ordinea generală a lucrurilor, au oferit o bună ocazie pretinselor spirite puternice şi au făcut suspecte pentru mulţi oameni cele mai frumoase şi mai mari adevăruri, fiind chiar privaţi prin aceasta de câteva mijloace bune de a le demonstra, pe care această ordine ni le furnizează.

CAPITOLUL XXII

DESPRE MODURILE MIXTE

§1. PHILALÈTHE. Să trecem la modurile mixte. *Eu le deosebesc de modurile mai simple, care nu sunt compuse decât din ideile simple ale aceleiaşi specii. De altfel modurile mixte sunt combinaţii de idei simple, pe care nu le văd ca semne caracteristice ale nici unei fiinţe reale care are o existenţă fixă, ci ca idei desprinse şi independente, pe care spiritul le pune laolaltă; ele sunt în felul acesta deosebite de ideile complexe ale substanţelor.*

THÉOPHILE. Pentru a înţelege mai bine, e necesar să amintim împărţirea dv. precedentă. După dv., ideile sunt simple sau complexe. Cele complexe sunt sau substanţe, sau moduri sau relaţii. Modurile sunt simple (compuse din idei simple ale aceleiaşi specii) sau mixte. Astfel, după dv., există idei simple, idei ale modurilor, atât simple cât şi mixte, idei ale substanţelor şi idei ale relaţiilor. Am putea împărţi termenii sau obiectele ideilor în abstracte şi concrete: cele abstracte, în absolute şi în cele care exprimă relaţii, cele absolute în atribute şi modificări, ambele putând fi atât simple cât şi compuse. Cele concrete, în substanţe şi în lucruri substanţiale, compuse sau rezultate din substanţe adevărate şi simple.

§2. PHILALÈTHE. *Spiritul este pur pasiv în privinţa ideilor sale simple, pe care le primeşte după cum senzaţia şi reflecţia i le prezintă. Însă acţionează adesea prin el însuşi, în ce priveşte modurile mixte, căci poate combina ideile simple, formând idei complexe, fără a cerceta dacă ele există astfel reunite în natură. Iată pentru ce dăm acestor tipuri de idei numele de noţiune.*

THÉOPHILE. Reflecţia, însă, care ne determină să ne gândim la ideile simple, este şi ea voluntară adesea şi, în plus, combinaţiile pe care natura nu le-a făcut se pot forma în noi ca de la ele însele, în vise şi în reverii, doar cu ajutorul memoriei, fără ca spiritul să acţioneze în acest caz mai mult decât în

cazul ideilor simple. Cât priveşte cuvântul n o ţ i u n e, mai mulţi îl aplică la toate tipurile de idei sau concepte, la cele originale, ca şi la cele derivate.

§4. PHILALÈTHE. *Semnul mai multor idei într-un singur compus este numele.*

THÉOPHILE. Asta se întâmplă doar dacă ele pot fi combinate, ceea ce nu se întâmplă adesea.

PHILALÈTHE. *Crima de a ucide un bătrân, care nu are un nume asemeni paricidului, nu poate fi privită ca o idee complexă.*

THÉOPHILE. Motivul care face ca vătămarea unui bătrân să nu aibă un nume este acela că legile nu au ataşată o pedeapsă particulară; acest nume nu ar fi util. Totuşi ideile nu depind de nume. Un autor moralist care ar inventa un nume pentru crimă şi ar trata-o într-un capitol special despre g e r o n t o f o n i e, arătând ce datorăm bătrânilor şi cât este de barbar faptul de a nu îi cruţa, nu ne-ar furniza deloc o nouă idee din acest motiv.

§6. PHILALÈTHE. Este totuşi adevărat faptul că *moravurile şi datinile unei naţii, deoarece alcătuiesc combinaţii care îi sunt fami liare, vor face ca fiecare limbă să aibă termeni specifici, ceea ce motivează faptul că nu se pot face întotdeauna traduceri literale. Astfel o s t r a c i z a r e a la g r e c i şi p r o s c r i e r e a la r o m a n i erau cuvinte pe care alte limbi nu le puteau exprima prin cuvinte echivalente. Iată de ce schimbarea deprinderilor naşte, de asemenea, cuvinte noi.*

THÉOPHILE. Întâmplarea îşi are partea sa, căci francezii folosesc caii la fel de mult ca popoarele vecine: totuşi, abandonându-şi vechiul lor cuvânt, care echivala cu *cavalcar* din italiană, ei sunt obligaţi să se exprime prin p e r i f r a z ă: a l l e r à c h e v a l.

§9. PHILALÈTHE. *Noi dobândim ideile modurilor mixte prin observaţie, ca atunci când vedem luptându-se doi oameni; le dobândim de asemenea cu ajutorul invenţiei (sau î m b i n a r e a i n t e n ţ i o n a t ă a ideilor simple), astfel cel care a inventat tiparul avea ideea acestuia înainte ca această artă să existe. În fine le dobândim prin explicarea termenilor destinaţi acţiunilor pe care nu le-am văzut niciodată.*

THÉOPHILE. Este posibil, de asemenea, să le dobândim dormind sau visând, fără ca această combinare să fie voită, de exemplu atunci când vedem în vis palate de aur, fără să ne fi gândit înainte la asta.

§10. PHILALÈTHE. *Ideile simple care au fost cel mai mult modificate sunt acelea despre gândire, despre mişcare şi despre putere, de unde înţelegem faptul că acţiunile se transformă; căci marea problemă a neamului omenesc este acţiunea. Toate acţiunile sunt idei sau mişcări. Puterea sau aptitudinea de a face un lucru care se află în om constituie ideea pe care o numim d e p r i n d e r e atunci când dobândim această putere, făcând deseori acelaşi lucru; şi când putem să o transformăm în act, de fiecare dată când ni*

se prezintă ocazia, o numim dispoziţie; astfel, tandreţea este o dispoziţie pentru prietenie sau pentru dragoste.

THÉOPHILE. Prin tandreţe dv. înţelegeţi aici, cred, un suflet simţitor, însă; altfel, mi se pare că tandreţea este considerată o calitate pe care o avem atunci când iubim, ceea ce îl face pe cel care iubeşte foarte sensibil la fericirea şi nefericirea celui iubit, direcţie în care mi se pare că merge Cartea Tandrului în excelentul roman al *Clélie*[85]. Şi cum persoanele caritabile îşi iubesc aproapele cu un oarecare grad de tandreţe, ele sunt sensibile la fericirea şi nefericirea celuilalt. Şi, în general, cei care au inimă simţitoare au o oarecare dispoziţie pentru a iubi cu tandreţe.

PHILALÈTHE. *Îndrăzneala este puterea de a face sau de a spune, în faţa celorlalţi, ceea ce vrei, fără a te descumpăni, încredere care, în raport cu această ultimă parte care priveşte discursul, avea un nume aparte la greci.*

THÉOPHILE. Am face bine dacă am găsi un cuvânt pentru această noţiune, pe care o asimilăm aici cu cea de îndrăzneală, dar pe care îl folosim adesea cu totul altfel, ca atunci când spunem Carol Temerarul. A nu fi descumpănit este o putere a spiritului, de care însă, cei răi abuzează atunci când merg până la neruşinare; aşa cum ruşinea este o slăbiciune, care însă este scuzabilă sau chiar lăudabilă în anumite împrejurări. În ce priveşte parrhesia[86], la care vă referiţi poate prin cuvântul grecesc, este încă atribuit scriitorilor care spun adevărul fără teamă, deşi, în acest caz, nevorbind în faţa oamenilor, nu mai au motiv să fie descumpăniţi.

§11. PHILALÈTHE. *Cum puterea e sursa din care purced toate acţiunile, dăm numele de cauză substanţelor în care rezidă aceste puteri, atunci când transformă puterea în act şi numim efecte substanţele produse în acest mod sau, mai degrabă, ideile simple* (adică obiectele ideilor simple) *care prin exercitarea puterii sunt introduse într-un subiect. Astfel cauza eficientă, prin care o nouă substanţă sau idee* (calitate) *este produsă, este numită acţiune în subiectul care exercită această putere şi este numită pasiune în subiectul în care o idee* (calitate) *simplă este transformată sau produsă.*

THÉOPHILE. Dacă puterea este considerată sursă a acţiunii, ea înseamnă ceva mai mult decât o simplă aptitudine sau uşurinţă, prin care am explicat puterea în capitolul precedent; căci ea închide în sine şi dispoziţia, cum am arătat de mai multe ori. De aceea, în acest sens, obişnuiesc să îi dau numele de entelehie, care este sau primitivă, şi corespunde sufletului considerat ca ceva abstract, sau derivată, aşa cum am conceput-o în *conatus* şi în vigoare şi în *impetus*. Termenul de cauză nu este înţeles aici decât ca o cauză eficientă; mai este însă înţeles ca o cauză finală sau ca motiv, pentru a nu mai vorbi de materie şi formă, care sunt numite de asemenea, în şcoli, cauze. Nu ştiu dacă se poate spune că aceeaşi fiinţă este numită acţiune în

agent şi pasiune în cel care o suferă şi se găseşte astfel în două subiecte deodată, cum se spune, şi dacă nu e mai bine să spunem că acestea sunt două fiinţe, una în agent, cealaltă în cel care suferă acţiunea.

PHILALÈTHE. *Mai multe cuvinte care par să exprime o acţiune nu semnifică decât cauza şi efectul, aşa cum creaţia şi anihilaţia nu cuprind nici o idee de acţiune sau de mod, ci pur şi simplu ideea de cauză şi de lucru care este produs.*

THÉOPHILE. Mărturisesc că, atunci când mă gândesc la creaţie, nu înţeleg un mod de a acţiona, capabil de vreun detaliu, care nu poate să aibă loc; însă, deoarece exprimăm ceva mai mult decât despre Dumnezeu şi lume, căci se crede că Dumnezeu este cauza şi lumea efectul, sau altfel, că Dumnezeu a produs lumea, este evident faptul că ne gândim şi la acţiune.

CAPITOLUL XXIII

DESPRE IDEILE COMPLEXE ALE SUBSTANŢELOR

§1. PHILALÈTHE. *Spiritul observă faptul că un anumit număr de idei simple vin în mod constant laolaltă. Fiind privite ca aparţinând unui singur lucru, acestea sunt desemnate printr-un singur nume, atunci când ele sunt astfel reunite într-un singur subiect... De aici vine faptul că, deşi acestea sunt cu adevărat un melanj de mai multe idei luate laolaltă, noi suntem în continuare tentaţi, din neatenţie, să vorbim ca despre o singură idee simplă.*

THÉOPHILE. Eu nu văd nimic în expresiile curente care să merite să fie taxat ca inadvertenţă; şi, deşi recunoaştem un singur subiect şi o singură idee, nu recunoaştem o singură idee simplă.

PHILALÈTHE. *Deoarece nu ne putem imagina cum pot subzista prin ele însele aceste idei simple, noi ne-am obişnuit să presupunem ceva care să le susţină* (substratum), *în care subzistă şi din care ele rezultă, căruia, drept urmare, i se dă numele de substanţă.*

THÉOPHILE. Cred că suntem îndreptăţiţi să gândim în felul acesta şi nu avem ce să facem, decât să ne obişnuim cu asta sau să îl presupunem, deoarece, în primă instanţă, noi înţelegem mai multe predicate despre un acelaşi subiect şi aceste cuvinte metaforice de suport sau de *substratum* nu înseamnă decât acest lucru, astfel încât nu văd de ce ne-am face probleme. Din contră, parvine spiritului nostru mai degrabă *concretum*-ul, ca ştiut, cald,

lucitor, decât abstracţiunile sau calităţile (căci chiar ele se află în obiectul substanţial, nu ideile) ca ştiinţa, căldura, lumina etc. care sunt mai greu de înţeles. Ne putem chiar îndoi dacă aceste accidente sunt fiinţe adevărate, aşa după cum, într-adevăr, foarte adesea, acestea nu sunt decât raporturi. Se ştie, de asemenea, că tocmai abstracţiile sunt cele care dau naştere dificultăţilor, atunci când le vrem verificate minuţios, cum ştiu aceia care sunt informaţi despre subtilităţile scolasticilor, la care problemele cele mai spinoase cad dintr-o dată dacă vrem să îndepărtăm fiinţele abstracte şi dacă ne hotărâm să nu mai vorbim decât despre concret şi dacă nu admitem alţi termeni în demonstraţiile ştiinţelor decât pe aceia care reprezintă subiecţi substanţiali. Astfel, reprezintă *nodum quaerere in scirpo*[87], dacă îndrăznesc să spun, şi inversând lucrurile, dacă luăm calităţile sau alţi termeni abstracţi drept ceea ce este cel mai uşor şi concreţii, drept ceva foarte dificil.

§2. PHILALÈTHE. *Nu avem altă noţiune despre substanţa pură în general decât nu ştiu ce temei, care ne este pe de-a-ntregul necunoscut şi despre care presupunem că este suportul calităţilor. Vorbim asemenea copiilor pe care nu i-am întrebat ce înseamnă un asemenea lucru, ce le este necunoscut, care ne dau acest răspuns, foarte mulţumitor după gustul lor, că e ceva, care, însă, folosit în felul acesta, înseamnă că nu ştiu ce este.*

THÉOPHILE. Distingând două lucruri în substanţă, atributele sau predicatele şi subiectul comun al acestor predicate, nu e de mirare că nu putem înţelege ceva precis în această problemă. Este necesar să se întâmple aşa, deoarece au fost deja separate toate atributele unde puteam înţelege vreun detaliu. Astfel, a cere ceva în plus în acest subiect pur în general decât ceea ce e necesar pentru a înţelege faptul că este acelaşi lucru (de exemplu, care înţelege şi care vrea, care imaginează şi care raţionează) înseamnă a cere imposibilul şi a contraveni propriei supoziţii, pe care am făcut-o făcând abstracţie de, şi înţelegând separat, subiectul şi calităţile sau accidentele sale. S-ar putea invoca aceeaşi pretinsă dificultate noţiunii de fiinţă şi la tot ceea ce este mai clar şi mai primitiv; căci îi vom putea întreba pe filosofi ce anume înţeleg atunci când concep fiinţa pură în general; căci orice detaliu fiind exclus în felul acesta, vom avea de asemenea puţin de spus, ca atunci când întrebăm ce este substanţa pură în general. Cred că filosofii nu merită ironizaţi, aşa cum facem acum, atunci când îi comparăm cu un filosof indian care, punându-i-se o întrebare în legătură cu ceea ce susţine pământul, ar fi răspuns că este un mare elefant; apoi, când a fost întrebat ce susţine elefantul, a spus că o mare broască ţestoasă şi, în fine, când a fost constrâns să spună pe ce stă broasca ţestoasă, el a fost nevoit să spună că este ceva, un nu ştiu ce. Totuşi această observaţie despre substanţă, aşa neînsemnată cum pare, nu este atât de goală şi de sterilă pe cât se crede. Iau aici naştere mai multe

consecinţe dintre cele mai importante pentru filosofie care sunt în măsură să-i dea un chip nou.

§4. PHILALÈTHE. *Noi nu avem nici o idee clară despre substanţă în general. §5 Noi avem o idee tot atât de clară despre spirit ca şi despre corp; căci, ideea unei substanţe corporale în materie este tot atât de îndepărtată de concepţiile noastre, precum este aceea a substanţei spirituale.* Este cam aşa cum îi spunea animatorul acelui tânăr doctor în drept, care îi striga în timpul ceremoniei să spună: *utriusque*[88]: Aveţi dreptate, domnule, căci ştiţi tot atât despre unul cât ştiţi şi despre celălalt.

THÉOPHILE. În ce mă priveşte, cred că această părere în legătură cu ignoranţa noastră se datorează faptului că se cere un tip de cunoaştere pe care obiectul nu îl îngăduie. Adevăratul semn al unei noţiuni clare şi distincte a unui obiect este modalitatea pe care o avem de a cunoaşte multe adevăruri prin probe *a priori*, aşa cum am arătat într-un discurs despre adevăruri şi idei, publicat în *Actes de Leipzig*, în anul 1684.

§12. PHILALÈTHE. *Dacă simţurile noastre ar fi destul de pătrunzătoare, calităţile sensibile, de exemplu culoarea galben-aurie, ar dispărea şi în locul ei am vedea o admirabilă structură de particule. Este ceea ce vedem cu certitudine la microscoape. Această cunoaştere e în acord cu starea în care ne găsim. O cunoaştere perfectă a lucrurilor care ne înconjoară este poate peste putinţa oricărei fiinţe finite. Facultăţile noastre ajung pentru a ni-l face cunoscut pe Creator şi pentru a ne învăţa despre datoriile noastre. Dacă simţurile noastre ar deveni cu mult mai pătrunzătoare, o asemenea schimbare ar fi incompatibilă cu natura noastră.*

THÉOPHILE. Este adevărat, şi eu am spus câte ceva despre asta mai sus. Cu toate acestea, culoarea galbenă nu încetează să fie o realitate asemeni curcubeului, iar noi suntem destinaţi, în mod evident, unei condiţii cu mult deasupra condiţiei prezente şi am putea chiar înainta la infinit, căci nu există elemente în natura corporală. Dacă ar exista atomi, aşa cum autorul pare să creadă într-un alt loc, cunoaşterea perfectă a corpurilor n-ar putea fi deasupra oricărei alte fiinţe finite. În rest, dacă vreo culoare sau calitate ar dispărea pentru ochii noştri mai bine înzestraţi sau deveniţi mai pătrunzători, s-ar naşte în mod evident altele: şi ar fi necesară o nouă creştere a perspicacităţii noastre pentru a le face, de asemenea, să dispară, ceea ce ar putea merge la infinit, aşa cum diviziunea actuală a materiei merge cu adevărat.

§13. PHILALÈTHE. *Nu ştiu dacă unul dintre marile avantaje pe care unele spirite le au asupra noastră nu constă în aceea că ele pot să-şi formeze în ele însele organe ale senzaţiei, care corespund perfect propriului lor scop.*

THÉOPHILE. Şi noi facem aşa atunci când producem microscoapele, însă alte creaturi ar putea merge mai departe. Şi, dacă putem să ne transformăm chiar ochii, ceea ce facem cu adevărat într-o oarecare măsură, după

cum vrem să vedem de aproape sau de departe, ar trebui să avem ceva mai adecvat pentru noi decât acestea, pentru a le forma cu ajutorul său, căci este cel puțin necesar ca totul să se facă în mod mecanic, deoarece spiritul nu poate să opereze în mod nemijlocit asupra corpurilor. În rest, și eu sunt de părere că geniile iau cunoștință de lucruri într-un fel care se aseamănă cu al nostru, totuși, ele ar avea avantajul agreabil pe care imaginativul Cyrano[89] îl atribuie unor naturi însuflețite din Soare, compuse dintr-o infinitate de mici elemente eterice, care, deplasându-se după comandamentul sufletului dominant, formează tot soiul de corpuri. Nu există nimic atât de minunat pe care mecanismul naturii să nu fie capabil să îl producă; și cred că învățații Părinți ai Bisericii au fost îndreptățiți să atribuie corpuri îngerilor.

§15. PHILALÈTHE. *Ideile de a gândi și a mișca corpul, pe care le aflăm în ideea de spirit, pot fi înțelese tot atât de clar și tot atât de distinct ca cele de întindere, soliditate și mobilitate, pe care le aflăm în materie.*

THÉOPHILE. În ceea ce privește ideea de gândire sunt de acord. Însă nu sunt de aceeași părere în privința ideii de mișcare a corpurilor, căci, după sistemul meu al armoniei prestabilite, corpurile sunt făcute astfel încât, o dată puse în mișcare, ele continuă prin ele însele, după cum o impun acțiunile spiritului. Această ipoteză este inteligibilă, cealaltă nu.

PHILALÈTHE. *Fiecare act al senzației ne determină să luăm în considerare deopotrivă lucrurile corporale și cele spirituale; căci, în vreme ce vederea sau auzul îmi fac cunoscut faptul că există o ființă corporală în afara mea, știu într-un mod încă și mai sigur faptul că există în interiorul meu o ființă spirituală care vede și care înțelege.*

THÉOPHILE. E foarte bine spus și e foarte adevărat faptul că existența spiritului este mai sigură decât cea a obiectelor sensibile.

§19. PHILALÈTHE. *Spiritele, ca și corpurile, nu pot să opereze decât acolo unde se află și în diverse momente în diverse locuri; de aceea, nu pot decât să atribui tuturor spiritelor finite schimbarea de loc.*

THÉOPHILE. Cred că este o observație temeinică, l o c u l nefiind decât o ordine a coexistenței.

PHILALÈTHE. *Nu trebuie decât să reflectezi asupra separației dintre suflet și corp prin moarte pentru a fi convins de mișcarea sufletului.*

THÉOPHILE. Sufletul ar putea înceta să mai opereze în acest corp vizibil; și dacă el poate înceta cu totul să gândească, așa cum autorul a spus-o mai sus, el ar putea fi separat de corp fără a mai fi unit cu un altul; în felul acesta, separarea sa ar fi fără mișcare. Însă, în ce mă privește, cred că el cugetă și simte că este unit întotdeauna cu un corp și chiar că nu părăsește niciodată pe de-a-ntregul și dintr-o dată corpul cu care este unit.

§21. PHILALÈTHE. *Dacă cineva spune că spiritele nu sunt* in loco sed în aliquo ubi[90] *nu cred că acum se pune prea mare temei pe acest mod de a vorbi. Însă, dacă cineva își închipuie că expresia poate primi un sens rezonabil, îl invit să îl exprime într-un limbaj comun inteligibil și să îl deducă conform unui temei care să arate faptul că spiritele nu sunt capabile de mișcare.*

THÉOPHILE. Școlile vorbesc de trei tipuri de ubietate[91] sau de moduri de a exista într-un loc anume. Primul se numește circumscriptiv, pe care îl atribuim corpurilor care se află în spațiu, care sunt aici *punctatim*, astfel încât ele sunt măsurate în funcție de modul în care pot fi repartizate punctele lucrului situat, corespunzând punctelor spațiului. Cel de-al doilea este cel definitiv, unde îl putem defini, adică determina că lucrul situat se află într-un anume spațiu, fără a putea să-i repartizăm puncte precise sau locuri proprii exclusiv aceluia care se află aici. În felul acesta s-a gândit că sufletul se află în corp, necrezându-se că este posibil să desemnăm un punct precis în care se află sufletul sau o parte a lui, fără ca el să fie și într-un alt punct. Și mulți oameni învățați au gândit la fel. Este adevărat că dl. Descartes a vrut să pună limite mai înguste sufletului, așezându-l exclusiv în glanda pineală. Totuși n-a îndrăznit să spună că el se află privativ într-un anumit punct al acestei glande; ceea ce nu se întâmplă el nu câștigă nimic și, în această privință, este același lucru ca atunci când i s-ar da tot corpul ca închisoare sau loc. Cred că ceea ce se spune despre suflete ar trebui să se spună chiar și despre îngeri, despre care marele doctor originar din Aquino a crezut că nu pot fi într-un loc decât prin operație, ceea ce, după părerea mea, nu este în mod nemijlocit și se reduce la armonia prestabilită. Cea de-a treia ubietate este cea expansivă, care este atribuită lui Dumnezeu, care umple întreg universul, într-un mod încă mai eminent decât sunt spiritele în corpuri, căci el operează în mod imediat asupra tuturor creaturilor producându-le în mod continuu, în vreme ce spiritele finite nu pot exercita nici o influență sau operație nemijlocită. Nu știu dacă această doctrină de școală merită ridiculizată, așa cum se pare că ne străduim să o facem. Totuși totdeauna vom putea atribui un fel de mișcare sufletelor, cel puțin în raport cu corpurile cu care sunt unite sau în raport cu modul lor de a percepe.

§23. PHILALÈTHE. *Dacă cineva spune că nu știe cum gândește, îi voi răspunde că nu știe nici cum sunt legate împreună părțile solide ale corpului său pentru a forma un întreg întins.*

THÉOPHILE. Este destul de dificil să explici coeziunea; însă, această coeziune a părților nu pare deloc necesară formării unui întreg întins, pentru că se poate spune că materia perfect subtilă și fluidă compune un întins, fără ca părțile să fie legate unele de altele. Pentru a spune însă adevărul, cred că fluiditatea perfectă nu corespunde decât materiei prime, adică prin

abstracţie,calităţii originare, ca şi repausul nu însă materiei secunde, aşa cum există ea efectiv, îmbrăcată în calităţile sale derivate, căci cred că nu există masă care să fie de o subtilitate ultimă şi că există, mai mult sau mai puţin, o legătură pretutindeni, care se datorează mişcărilor, în măsura în care concurează la acelaşi efect şi trebuie să fie întrerupte prin separare, ceea ce nu se poate face fără violenţă şi rezistenţă. În rest, natura percepţiei şi apoi a gândirii furnizează o noţiune dintre cele mai originale. Cu toate acestea, cred, totuşi, că doctrina unităţilor substanţiale sau a monadelor o va lămuri mult.

PHILALÈTHE. *Cât priveşte coeziunea, mulţi o explică cu ajutorul suprafeţelor prin care se ating două lucruri pe care un mediu ambiant (de exemplu aerul) le împinge unul către altul. Este adevărat că presiunea*, §24, *unui mediu ambiant poate împiedica îndepărtarea a două suprafeţe şlefuite, una de alta, printr-o linie perpendiculară pe aceasta; însă nu poate împiedica separarea lor printr-o mişcare paralelă acestor suprafeţe. Iată de ce, dacă nu există o altă cauză a coeziunii corpurilor, ar fi uşor să separăm toate părţile acestora, făcându-le să alunece într-o parte, luând orice plan am vrea care ar tăia o masă de materie.*

THÉOPHILE. Aşa stau lucrurile fără îndoială, dacă toate părţile plate, aplicate una peste alta, se află în acelaşi plan sau în planuri paralele; însă, deoarece lucrul acesta nu se întâmplă şi nici nu se poate întâmpla, este evident că atunci când încercăm să le facem pe unele să alunece, vom acţiona asupra unei alte infinităţi de părţi, al căror plan va face un unghi cu primul; căci e necesar să ştim că e dificil să separi cele două suprafeţe congruente, nu numai atunci când direcţia mişcării de separare este perpendiculară, ci şi atunci când ea este oblică pe suprafeţe. Astfel ne putem imagina faptul că există frunze aplicate unele peste altele în toate sensurile, în corpurile poliedre, pe care natura le formează în mine şi aiurea. Mărturisesc, totuşi, că presiunea mediului asupra suprafeţelor plane, aplicate unele peste altele, nu este suficientă pentru a explica esenţa oricărei coeziuni, căci se presupune în mod tacit că acele plăci, aplicate una peste alta, sunt deja în coeziune.

§27. PHILALÈTHE. *Crezusem că întinderea corpurilor nu este decât coeziunea părţilor solide.*

THÉOPHILE. Acest lucru îmi pare că nu se potriveşte cu propriile dv. explicaţii precedente. Mi se pare că un corp, în care există mişcări interne, sau ale căror părţi sunt pe cale de a se desprinde unele de altele (aşa cum cred că se întâmplă tot timpul), nu încetează să fie întins. În felul acesta, noţiunea de întindere mi se pare pe de-a-ntregul diferită de cea de coeziune.

§28. PHILALÈTHE. *O altă idee pe care o avem despre corp este puterea de a comunica mişcarea cu ajutorul impulsului; şi o alta, pe care o avem despre suflet, şi anume puterea de a produce mişcare cu ajutorul gândirii. Experienţa ne furnizează în fiecare zi aceste două*

idei într-un mod evident; dacă, însă, vrem să cercetăm mai departe, aşa cum se întâmplă, ne găsim deopotrivă în întuneric. Căci, în ce priveşte comunicarea mişcării, prin care un corp pierde tot atâta mişcare pe câtă primeşte un altul, care este cazul cel mai frecvent, noi nu înţelegem în felul acesta nimic altceva decât faptul că o mişcare trece dintr-un corp într-alt corp, ceea ce este, cred eu, tot atât de obscur şi tot atât de neînţeles ca modul în care spiritul nostru pune în mişcare sau opreşte corpul cu ajutorul gândirii. Este încă şi mai dificil să explicăm sporirea mişcării prin impuls, pe care îl observăm sau despre care credem că intervine în anumite împrejurări.

THÉOPHILE. Nu mă miră faptul că dăm peste dificultăţi insurmontabile acolo unde ne pare că se presupune un lucru atât de neconceput ca trecerea accidentului de la un subiect la altul; nu văd însă nimic care să ne oblige la o supoziţie care nu este deloc mai puţin stranie decât aceea a accidentelor fără subiect a scolasticilor, pe care au însă grijă să nu o atribuie decât acţiunii miraculoase a atotputerniciei divine, în vreme ce această trecere este obişnuită. Am spus deja câte ceva despre acest fapt mai sus (cap. 21, §4), unde am făcut, de asemenea, observaţia că nu e deloc adevărat că un corp pierde tot atâta mişcare pe câtă dă altuia; se pare că este înţeles ca şi cum mişcarea ar fi ceva substanţial şi se aseamănă cu sarea dizolvată în apă, aceasta fiind într-adevăr comparaţia de care Rohaut, dacă nu mă înşel, s-a folosit. Adaug aici faptul că acesta nu este chiar cazul cel mai obişnuit comun, căci am demonstrat altădată că aceeaşi cantitate de mişcare se conservă doar atunci când cele două corpuri care se ciocnesc vin din aceeaşi direcţie înainte de ciocnire şi merg în aceeaşi direcţie şi după ciocnire. Este adevărat că adevăratele legi ale mişcării sunt derivate dintr-o cauză superioară materiei. Cât priveşte puterea de a produce mişcare cu ajutorul gândirii, nu cred că avem vreo idee, aşa după cum nu avem nici o experienţă a acesteia. Cartezienii înşişi recunosc faptul că sufletele nu pot să dea o forţă nouă materiei, însă pretind că sufletele dau o nouă determinaţie sau direcţie forţei pe care o are deja. În ce mă priveşte, consider că sufletele nu schimbă nimic în forţa şi nici în direcţia corpurilor; căci, unul ar fi tot atât de neconceput şi de smintit ca şi celălalt şi e necesar să ne folosim de armonia prestabilită pentru a explica unirea sufletului cu corpul.

PHILALÈTHE. *Nu este un lucru nedemn de cercetarea noastră să vedem dacă puterea activă este atributul propriu spiritelor şi puterea pasivă, un atribut al corpurilor. De unde putem presupune faptul că spiritele create, fiind active şi pasive, nu sunt total separate de materie; căci spiritul pur, adică Dumnezeu, fiind doar activ iar materia pură, doar pasivă, se poate crede că celelalte fiinţe, care sunt active şi pasive deopotrivă, participă şi la unul, şi la celălalt.*

THÉOPHILE. Aceste gânduri mă încântă foarte mult şi sunt pe placul meu, cu condiţia să explicăm cuvântul spirit atât de general, încât să cuprindă

toate sufletele, sau, mai degrabă, (pentru a vorbi încă şi mai general), toate entelehiile sau unităţile substanţiale care au analogie cu spiritele.

§31. PHILALÈTHE. *Aş dori să mi se arate în noţiunea pe care o avem despre spirit ceva mai smintit sau care se apropie mai mult de contradicţie, decât ceea ce cuprinde noţiunea însăşi de corp, mă refer la divizibilitatea la infinit.*

THÉOPHILE. Ceea ce mai spuneţi aici, pentru a arăta faptul că noi înţelegem natura spiritului tot atât sau mai bine decât pe aceea a corpului, este foarte adevărat, iar Fromondus, care a scris special o carte despre *Compositione continui*, a avut dreptate să o intituleze *Labyrinthe*. Dar aceasta rezultă dintr-o falsă idee pe care o avem despre natura corporală, ca şi despre spaţiu.

§33. PHILALÈTHE. *Chiar ideea de Dumnezeu ne vine asemeni celorlalte, ideea complexă pe care o avem despre Dumnezeu fiind compusă din idei simple, pe care le dobândim cu ajutorul reflecţiei şi pe care le extindem cu ajutorul ideii pe care o avem despre infinit.*

THÉOPHILE. Mai sus m-am referit la ceea ce am spus în mai multe rânduri pentru a arăta faptul că toate aceste idei, şi în special cea de Dumnezeu, sunt în noi în mod originar şi că noi nu facem altceva decât să luăm aminte la ele, şi că ideea de infinit, cu deosebire, nu se formează printr-o extensie a ideilor finite.

§37. PHILALÈTHE. *Majoritatea ideilor simple, care compun ideile noastre complexe despre substanţe, nu sunt, examinându-le bine, decât puteri, oricare ar fi înclinaţia noastră de a le considera calităţi pozitive.*

THÉOPHILE. Socotesc că puterile, care nu sunt esenţiale pentru substanţă şi care închid în sine nu doar o aptitudine, ci şi o anume tendinţă, sunt exact ceea ce se înţelege sau trebuie să se înţeleagă prin calităţi reale.

CAPITOLUL XXIV

DESPRE IDEILE COLECTIVE DE SUBSTANŢE

§1. PHILALÈTHE. După substanţele simple, să ajungem la cele colective. Nu este oare adevărat faptul că *ideea acelei adunări de oameni care formează o armată este o singură idee în aceeşi măsură, ca şi ideea de om?*

THÉOPHILE. Suntem îndreptăţiţi să spunem că acest agregat (*ens per aggregationem*, pentru a vorbi în maniera Şcolii) formează o singură idee,

deşi, la drept vorbind, această mulţime de substanţe nu formează o substanţă veritabilă. Este un rezultat căruia sufletul, prin percepţia şi prin gândirea sa, îi dă ultima desăvârşire de unitate. Se poate spune totuşi, într-o oarecare măsură, că este ceva substanţial, în speţă cuprinzând substanţe.

CAPITOLUL XXV

DESPRE RELAŢIE

§1. PHILALÈTHE. Ne mai rămâne să examinăm ideile relaţii, care, în realitate, sunt cele mai neînsemnate. *Atunci când spiritul ia în considerare un lucru după un altul, ia naştere o relaţie sau un raport; iar denominaţiile sau termenii relativi pe care îi formăm astfel sunt ca tot atâtea semne care ne ajută să ne îndrumăm gândurile dincolo de subiect către ceva care să fie distinct: aceste două lucruri sunt numite subiecte ale relaţiei* (relata).

THÉOPHILE. Relaţiile şi ordinele au ceva din fiinţa de raţiune, deşi îşi au temeiul în lucruri; căci, se poate spune că realitatea lor, asemeni aceleia a adevărurilor eterne şi a posibililor, se datorează raţiunii supreme.

§5. PHILALÈTHE. *Se poate întâmpla, totuşi, să avem o schimbare de relaţie fără să se întâmple nici o schimbare în subiect. Titius, pe care eu îl consider astăzi ca tată, încetează să fie astfel mâine fără să se fi produs vreo schimbare în el însuşi, numai prin moartea fiului său.*

THÉOPHILE. Putem spune foarte bine lucrul acesta conform lucrurilor de care suntem conştienţi; deşi, riguros metafizic, e adevărat că nu există denominaţie totalmente exterioară (*denominatio pure extrinseca*), datorită conexiunii reale a tuturor lucrurilor.

§6. PHILALÈTHE. Cred că relaţia nu este decât între două lucruri.

THÉOPHILE. Există, totuşi, exemple de relaţie între mai multe lucruri în acelaşi timp, cum ar fi ordinea sau arborele genealogic, care exprimă rangul şi legătura tuturor termenilor substanţelor; şi chiar o figură ca cea de poliedru conţine relaţia tuturor laturilor.

§8. PHILALÈTHE. Este bine, de asemenea, să spunem că *ideile de relaţii sunt adesea mai clare decât acelea ale lucrurilor care sunt subiecte ale relaţiei. Astfel relaţia de tată este mai clară decât relaţia de bărbat.*

THÉOPHILE. Deoarece această relaţie este atât de generală, încât poate să se potrivească şi altor substanţe. De altfel, cum un subiect poate avea lumini şi umbre, relaţia poate fi întemeiată în lumină. Dacă ceea ce este

formal în relaţie ar cuprinde cunoaşterea a ceea ce este întunecat în subiect, ea ar depinde de această obscuritate.

§10. PHILALÈTHE. *Termenii care conduc în mod necesar spiritul către alte idei decât acelea despre care presupunem că există în mod real în lucrul căruia îi este aplicat termenul sau cuvântul, sunt relativi şi ceilalţi sunt absoluţi.*

THÉOPHILE. S-au adăugat bine expresia în mod necesar şi am putea adăuga în mod special sau în primă instanţă, căci ne putem gândi la negru, de exemplu, fără a ne gândi la cauza lui: dar înseamnă a rămâne în limitele unei cunoaşteri care se prezintă în primă instanţă şi care este confuză sau foarte distinctă, însă incompletă; una, când nu există o rezoluţie a ideii, iar cealaltă, când o limităm. Altminteri, nu există termen atât de absolut sau atât de rupt de celelalte încât să nu includă relaţii şi a cărui perfectă analiză să ne conducă la alte lucruri şi chiar la toate celelalte, astfel încât putem spune că termenii relativi indică în mod special raportul pe care îl conţin. Opun aici absolutul relativului; într-un alt sens l-am opus mai sus limitatului.

CAPITOLUL XXVI

DESPRE CAUZĂ ŞI EFECT, ŞI DESPRE ALTE CÂTEVA RELAŢII

§1, 2. PHILALÈTHE. *Cauza este ceea ce produce o idee simplă sau complexă, iar efectul este ceea ce este produs.*

THÉOPHILE. Observ, domnule, că înţelegeţi adesea prin idee realitatea obiectivă a ideii sau calitatea pe care ea o reprezintă. Dv. nu definiţi decât cauza eficientă, aşa după cum am arătat mai sus. Este necesar să recunoaştem că atunci când spunem că o cauză eficientă este cea care produce iar efectul; cel care este produs, nu ne folosim decât de sinonime. Este adevărat că v-am auzit spunând mai desluşit că o cauză este ceea ce face ca un alt lucru să înceapă să existe, deşi acest cuvânt, face, lasă de asemenea dificultatea nerezolvată. Însă lucrul acesta va fi explicat mai bine în alt loc.

PHILALÈTHE. *Pentru a ne referi la alte câteva relaţii, fac observaţia că există termeni pe care îi folosim pentru a desemna timpul, care sunt priviţi de obicei ca semnificând doar idei pozitive, care sunt, totuşi, relativi, ca*

tânăr, bătrân etc. ..., căci conţin un raport cu durata curentă a substanţei căreia i se atribuie. Astfel un om este numit tânăr la vârsta de 20 de ani şi foarte tânăr la vârsta de 7 ani. Totuşi noi numim bătrân un cal care are 20 de ani şi un câine care are 7 ani. Nu spunem, însă, că soarele şi stelele, un rubin sau un diamant sunt bătrâne sau tinere, pentru că nu cunoaştem perioadele obişnuite ale existenţei lor. §5. *În ce priveşte locul sau întinderea, se întâmplă acelaşi lucru ca atunci când spunem că un lucru este înalt sau scund, mic sau mare. Astfel un cal care va fi numit mare după părerea unui galez, va părea foarte mic unui flamand: fiecare se gândeşte la caii pe care îi creşte în ţara lui.*

THÉOPHILE. Aceste observaţii sunt foarte bune. Este adevărat că noi ne îndepărtăm adesea de acest sens, ca atunci când spunem că un lucru este bătrân, comparându-l nu cu cele din specia lui, ci cu alte specii. De exemplu, spunem că lumea şi soarele sunt foarte bătrâne. Cineva l-a întrebat pe Galilei dacă crede că soarele este etern. El a răspuns: *eterno nò, ma ben antico.*

CAPITOLUL XXVII

CE ESTE IDENTITATEA SAU DIVERSITATEA

§1. PHILALÈTHE. *O idee relativă dintre cele mai importante este cea de identitate sau de diversitate. Noi nu aflăm niciodată şi nu putem concepe ca posibil faptul că două lucruri ale aceleiaşi specii să existe în acelaşi timp, în acelaşi loc. Iată de ce, atunci când întrebăm dacă un lucru este acelaşi sau nu, noi ne raportăm întotdeauna la un lucru care într-un timp anume a existat într-un anume loc; de unde urmează că un lucru nu poate avea două începuturi în existenţă, nici două lucruri, un singur început în raport cu timpul şi locul.*

THÉOPHILE. Întotdeauna este necesar ca în afara diferenţei de timp şi de loc să existe un principiu intern de diferenţiere şi, deşi există mai multe lucruri de acelaşi fel, este totuşi adevărat că nu există niciodată unele perfect asemenea: astfel, deşi timpul şi locul (adică raportul cu exteriorul) ne ajută să distingem lucrurile pe care noi nu le distingem bine prin ele însele, lucrurile nu încetează să fie discernabile în sine. Principiul identităţii şi al diversităţii nu se referă, deci, la timp şi loc, deşi este adevărat că diversitatea lucrurilor e însoţită de cea a timpului şi a locului, deoarece ele aduc cu sine impresii diferite asupra lucrului. Pentru a nu spune că, mai degrabă cu

ajutorul lucrurilor trebuie să deosebim un loc sau un timp de altul, căci prin ele însele acestea sunt perfect asemenea, însă, în egală măsură, acestea nu sunt substanţe sau realităţi complete. Modul de a discerne pe care dv. păreţi să îl propuneţi aici ca unic pentru lucrurile de acelaşi fel este întemeiat pe supoziţia că întrepătrunderea nu e conformă cu natura. Această supoziţie este rezonabilă, dar experienţa însăşi ne arată că nu este adecvată atunci când este vorba despre faptul de a discerne. Noi vedem, de exemplu, două umbre sau două raze de lumină care se întrepătrund; şi putem să ne făurim o lume imaginară în care corpurile să se comporte la fel. Totuşi noi nu încetăm să deosebim o rază de alta chiar cu ajutorul urmei trecerii ei, chiar şi atunci când ele se încrucişează.

§3. PHILALÈTHE. *Ceea ce se numeşte principiul individuaţiei în şcoli, unde îşi dau atât de tare silinţa să afle ce anume este, constă în existenţa însăşi, care fixează fiecare fiinţă într-un timp anume şi într-un loc anume ce nu pot fi comune pentru două fiinţe ale aceleiaşi specii.*

THÉOPHILE. Principiul individuaţiei corespunde în indivizi principiului discernabilităţii, despre care am vorbit. Dacă doi indivizi ar fi perfect asemenea şi egali şi (într-un cuvânt) indiscernabili prin ei înşişi, nu ar exista principiu de individuare; şi îndrăznesc chiar să spun că nu ar exista deosebire individuală sau chiar indivizi diferiţi în această situaţie. Iată de ce noţiunea de atom este himerică şi se datorează doar noţiunilor incomplete ale oamenilor. Căci, dacă ar exista atomi, deci corpuri perfect dure şi perfect inalterabile, sau incapabile de schimbare internă, în condiţiile în care nu se pot deosebi decât prin mărime şi prin înfăţişare, este evident că, deoarece este posibil să aibă aceeaşi înfăţişare şi mărime, atunci ar exista indiscernabili în sine, care nu ar putea fi deosebiţi decât cu ajutorul denumirilor exterioare, fără fundament intern, ceea ce este împotriva celor mai mari principii ale raţiunii. Însă adevărul este că orice corp este alterabil şi este alterat tot timpul în mod actual, astfel încât se deosebeşte în el însuşi de oricare altul. Îmi amintesc că o mare prinţesă[92], care are un spirit elevat, a spus într-o bună zi, plimbându-se prin grădina sa, că nu crede că există două frunze perfect asemănătoare. Un gentilom de spirit, care era şi el acolo, a crezut că este uşor să le găseşti; însă, deşi s-a străduit mult, el s-a convins cu proprii săi ochi de faptul că întotdeauna se poate observa diferenţa. Se vede, graţie acestor consideraţii, neglijate până acum, în ce măsură, în filosofie, ne-am îndepărtat de noţiunile cele mai naturale şi în ce măsură am fost îndepărtaţi de marile principii ale metafizicii.

§4. PHILALÈTHE. *Ceea ce constituie unitatea (identitatea) unei aceleiaşi plante este faptul de a avea o anumită organizare a părţilor într-un singur corp care participă la o viaţă comună, ceea ce durează atâta timp cât planta subzistă, deşi ea îşi schimbă părţile.*

THÉOPHILE. Organizarea sau configurarea fără un principiu de viață subzistent, pe care eu îl numesc monadă, nu ar fi suficient pentru a face să rămână *idem numero* sau același individ; căci configurația poate rămâne specifică, fără a rămâne individuală. Atunci când o potcoavă se transformă în cupru într-o apă minerală din Ungaria, aceeași figură, rămâne în specie, nu însă aceeași în individ; căci, fierul se dizolvă și cuprul, pe care apa l-a impregnat, se precipită și îi ia, pe nesimțite, locul. Or figura este un accident care nu trece de la un subiect la altul (*de subjecto în subjectum*). Astfel trebuie spus că și corpurile organizate, la fel ca și celelalte, nu rămân aceleași decât în aparență, iar nu vorbind în mod riguros. Este aproximativ asemenea unui fluviu care își schimbă tot timpul apa sau asemenea navei lui Tezeu, pe care atenienii o reparau necontenit. În ce privește însă substanțele, care posedă în sine o adevărată și reală unitate substanțială, cărora le pot aparține acțiunile vitale propriu-zise și în ce privește ființele substanțiale, *quae uno spiritu continentur*, cum spune un jurisconsult antic, și anume că le însuflețește un spirit indivizibil, avem temeiuri să spunem, că rămân perfect același individ, grație acestui suflet sau spirit care formează eul în substanțele care gândesc.

§5. PHILALÈTHE. *Cazul nu este foarte diferit la animale și plante.*

THÉOPHILE. Dacă vegetalele și animalele nu au suflet, identitatea lor nu este decât aparentă; însă dacă au, identitatea individuală este veritabilă, în mod riguros, deși corpul lor organizat nu o conservă.

§6. PHILALÈTHE. *Lucrul acesta ne arată în ce constă identitatea omului însuși, în speță în faptul că el se bucură de o aceeași viață, continuată prin particule de materie care sunt într-un perpetuu flux, care, însă, în această succesiune, sunt în mod vital unite cu același corp organizat.*

THÉOPHILE. Acest lucru poate fi înțeles în sensul meu. În adevăr, corpul organizat nu este același o dată ce a trecut un moment; nu este decât echivalent. Și dacă nu ne raportăm la suflet, nu vom avea aceeași viață și nici aceeași uniune vitală. Astfel această unitate nu va fi decât aparentă.

PHILALÈTHE. *Oricine va atribui identitatea omului altcuiva decât unui corp bine organizat într-un anume moment, și care de atunci încolo continuă în această organizare vitală printr-o succesiune de diverse particule de materie ce sunt unite, va avea dificultăți în a face ca un embrion și un bărbat în vârstă, un nebun și un înțelept să fie același om, fără ca din această supoziție să decurgă că este posibil ca Seth, Ismail, Socrate, Pilat și Sf. Augustin să fie unul și același om... Ceea ce se împacă încă și mai rău cu noțiunile acelor filosofi care recunosc transmigrația și care cred că sufletele oamenilor pot fi trimise, drept pedeapsă pentru desfrâul lor, în corpul animalelor; căci, nu cred că cineva care ar fi sigur că sufletul lui Elogabal s-ar*

afla într-un purcel, ar vrea să spună că acel purcel este un om, şi chiar acelaşi om cu Elogabal.

THÉOPHILE. Avem aici o problemă de nume şi o problemă de fapt. În ce priveşte lucrul, identitatea aceleiaşi substanţe individuale nu poate fi menţinută decât prin conservarea aceluiaşi suflet, căci corpul se află într-un flux continuu iar sufletul nu locuieşte în anumiţi atomi alocaţi acestuia, nici într-un mic os nestăpânit, precum *luz*-ul[93] rabinilor. Cu toate astea, nu există transmigraţie prin care un suflet îşi părăseşte cu totul corpul şi trece într-un altul. El păstrează tot timpul, chiar şi după moarte, un corp organizat, parte a celui precedent, deşi ceea ce păstrează este totdeauna supus unei disipări insensibile, refacerii şi poate chiar suportării, într-un moment anume, a unei mari schimbări. Astfel, în locul unei transmigraţii a sufletului există transformare, înfăşurare sau desfăşurare şi, în fine, o comprimare a corpului acestui suflet. Domnul van Helmo fiul credea că sufletele trec din corp în corp, totdeauna însă în sânul speciei lor, astfel încât să existe tot timpul acelaşi număr de suflete în cadrul aceleiaşi specii şi, drept urmare, acelaşi număr de oameni şi de lupi; iar dacă lupii au fost împuţinaţi şi extirpaţi în Anglia, trebuie să se înmulţească cu acelaşi număr în altă parte. Anumite meditaţii publicate în Franţa par de asemenea să meargă în aceeaşi direcţie. Dacă transmigraţia nu e luată în mod riguros, adică dacă cineva crede faptul că sufletele rămân în acelaşi corp subtil, schimbând doar corpul grosier, ea ar fi posibilă, chiar până la trecerea aceluiaşi suflet într-un corp de o specie diferită, în maniera brahmanilor şi a pitagoreicilor. Însă tot ceea ce e posibil nu este deloc conform, din acest motiv, cu ordinea lucrurilor. Totuşi, chestiunea dacă, în cazul în care o asemenea transmigraţie este veritabilă, Cain, Cham şi Ismael, presupunând că ei au acelaşi suflet, conform rabinilor, pot fi numiţi acelaşi om, nu este decât una de nume; şi am văzut că celebrul autor ale căror opinii le-aţi susţinut dv. recunoaşte acest lucru şi îl explică foarte bine (în ultimul paragraf al acestui capitol). Identitatea substanţei s-ar păstra, însă, în cazul în care nu ar exista nici o legătură de amintire între diferitele persoane pe care acest suflet le susţine, atunci nu ar exista suficientă identitate morală pentru a spune că acesta ar fi o aceeaşi persoană. Şi dacă Dumnezeu vroia ca sufletul uman să meargă într-un corp de purcel, uitându-şi umanitatea şi nefăcând acte raţionale, el nu ar fi un om. Însă, dacă în corpul animalului sufletul ar avea ideile unui om şi chiar ale omului pe care îl însufleţise înainte de schimbare, asemenea măgarului de aur al lui Apuleius, cineva nu şi-ar face poate o problemă din a spune că acelaşi Lucius, venit în Thesalia pentru a-şi vedea prietenii, va rămâne în pielea măgarului, unde Photis îl pusese în pofida lui, şi se va perinda de la stăpân la stăpân până când trandafirii mâncaţi îl vor aduce la forma lui naturală.

§[8]. PHILALÈTHE. *Cred că putem spune cu îndrăzneală că acela dintre noi care ar vedea o creatură, având forma şi alcătuirea ca ale sale, deşi ea nu a dat niciodată dovadă de mai multă raţiune decât o pisică sau un papagal, nu ar înceta s-o numească om; oricine ar auzi un papagal discutând în mod raţional şi filosofic, nu l-ar numi şi nu l-ar crede decât un papagal şi ar spune despre primul dintre aceste animale că este un om stupid, greoi şi lipsit de raţiune şi despre ultimul, că este un papagal foarte inteligent şi cu judecată.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeaşi părere, mai degrabă asupra celui de-al doilea punct decât asupra primului, deşi mai este şi acolo ceva de spus. Puţini teologi ar fi suficient de îndrăzneţi să se pronunţe de la început şi în mod absolut pentru botezul unui animal cu chip de om, însă fără urme de raţiune, dacă îl iau de mic din pădure şi vreun preot al Bisericii romane ar spune poate în mod condiţional: Dacă eşti om, te botez; căci nu am şti dacă aparţine rasei umane şi dacă în această locuinţă un suflet raţional şi acesta ar putea fi un urangutan, maimuţă foarte asemănătoare, din afară, cu omul, asemeni aceluia despre care vorbeşte Tulpius că l-ar fi văzut şi asemeni aceluia a cărui anatomie a publicat-o un medic savant. Este lucru sigur (o mărturisesc) că omul poate deveni tot atât de stupid ca un urangutan, însă interiorul sufletului raţional rămâne astfel, în pofida suspendării exercitării raţiunii, aşa după cum am explicat mai sus: aceasta este problema pe care nu trebuie să o judecăm după aparenţe. Cât priveşte cel de-al doilea caz, nimic nu stă în calea existenţei animalelor raţionale de o specie diferită de a noastră, asemeni acelor locuitori ai regatului poetic al păsărilor, în soare, în care un papagal venit din această lume după moartea lui, salvează viaţa călătorului care îi făcuse bine pe pământ. Totuşi, dacă, aşa cum se întâmplă în ţara zânelor, un papagal a fost o fată de împărat transformată, care se dă în vileag în această calitate atunci când vorbeşte, fără îndoială tatăl şi mama sa l-ar dezmierda ca pe fiica lor, pe care cred că o au, deşi ascunsă sub acest straniu chip. Nu m-aş opune, totuşi, aceluia care ar spune că în măgarul de aur au rămas atât sinele sau individul, graţie aceluiaşi spirit imaterial, cât şi Lucius sau persoana, din cauza apercepţiei acestui sine, însă nu mai este un om; şi, în adevăr, se pare că trebuie să adăugăm ceva în legătură cu înfăţişarea şi constituţia corpului în definiţia omului atunci când spunem că este un animal raţional, altfel entităţile supranaturale. după părerea mea, ar fi asemenea oamenilor.

§9. PHILALÈTHE. *Cuvântul persoană aduce cu sine o fiinţă gânditoare şi inteligentă, capabilă de raţiune şi de reflecţie, care se poate considera pe sine aceeaşi, ca un acelaşi lucru, care cugetă în diverse momente şi în diverse locuri; ceea ce face exclusiv cu ajutorul opiniei pe care o are despre propriile acţiuni. Şi această cunoaştere însoţeşte tot timpul senzaţiile şi percepţiile noastre prezente* (când ele sunt suficient de distincte,

aşa cum am remarcat de mai multe ori mai sus), *şi în felul acesta fiecare este pentru el însuşi ceea ce el numeşte sine-însuşi. Nu examinăm în acest loc dacă acelaşi sine este continuat în aceeaşi substanţă sau în diverse substanţe; căci, deoarece conştiinţa* (consciousness *sau caracterul de conştiinţă) însoţeşte tot timpul gândirea şi acesta este faptul care face ca fiecare să fie ceea ce numeşte sine însuşi, şi prin care el se deosebeşte de oricare alt lucru cugetător şi, de asemenea, numai în acest fapt constă identitatea personală sau ceea ce face ca o fiinţă raţională să fie tot timpul aceeaşi; iar în măsura în care această conştiinţă se poate întinde asupra acţiunilor trecute sau asupra cugetărilor trecute, în aceeaşi măsură se întinde identitatea acelei persoane şi sinele este acelaşi acum ca şi atunci.*

THÉOPHILE. Sunt de aceeaşi părere: conştiinţa sau percepţia eului dovedeşte o identitate morală sau personală. În felul acesta eu deosebesc continuitatea sufletului unui animal de nemurirea sufletului omului: şi unul şi celălalt îşi păstrează identitatea fizică şi reală, însă, în ceea ce-l priveşte pe om, este conform regulilor providenţei divine ca sufletul să-şi păstreze şi identitatea morală, care este asemenea nouă, pentru a constitui aceeaşi persoană, capabilă, prin urmare, să simtă pedepsele şi recompensele. Se pare că dv. susţineţi faptul că această identitate aparentă s-ar putea conserva atunci când nu ar exista identitate reală. Cred că lucrurile acestea ar fi cu putinţă prin puterea absolută a lui Dumnezeu, însă, conform ordinii lucrurilor, identitatea aparentă persoanei înseşi, care se simte aceeaşi, presupune identitatea reală la fiecare trecere următoare însoţită de reflecţia sau de simţământul eului: o percepţie intimă şi imediată nu poate înşela în mod natural. Dacă omul ar putea fie redus la o maşină şi să aibă, chiar şi aşa, conştiinţă, ar trebui să fiu de aceeaşi părere cu dumneavoastră; însă eu susţin că acest caz nu este posibil, cel puţin în mod natural. Nu vreau să spun nici că identitatea personală şi chiar sinele nu rămân în noi şi că eu nu sunt acel eu care a fost în leagăn, sub pretextul că nu-mi mai amintesc absolut nimic din tot ce am făcut atunci. Ajunge, pentru a afla identitatea morală prin sine însuşi, să existe o legătură mijlocitoare a conştiinţei dintr-o stare asemănătoare sau chiar puţin îndepărtată de alta, atunci când un salt sau un interval uitat s-ar amesteca cu acestea. Astfel, dacă o boală ar întrerupe continuitatea legăturii de conştiinţă, astfel încât să nu ştiu cum am ajuns în starea actuală, deşi îmi amintesc de lucrurile mai îndepărtate, mărturia celorlalţi ar putea umple golul reminiscenţei mele. Aş putea chiar să fiu pedepsit pe baza acestei mărturii dacă tocmai săvârşisem în mod intenţionat vreun rău în intervalul pe care l-am uitat, puţin după aceea, datorită acestei boli. Şi, dacă aş fi uitat toate cele trecute şi aş fi fost obligat să îmi învăţ din nou chiar şi numele şi chiar faptul de a citi şi de a scrie, aş putea, totuşi, să aflu de la ceilalţi viaţa mea trecută în precedenta mea

condiție, așa cum mi-am apărat drepturile, fără să fie nevoie să mă împart în două persoane și să mă fac moștenitorul meu. Ceea ce este suficient pentru a menține identitatea morală care face identitatea persoanei. Este adevărat că, dacă ceilalți ar conspira pentru a mă înșela (așa după cum aș putea să fiu înșelat chiar de mine însumi prin vreo viziune, vis sau maladie, crezând că ceea ce am visat mi s-a întâmplat), aparența ar fi falsă; însă, există cazuri în care putem fi moralmente siguri de adevăr în baza mărturiei aproapelui: în raport cu Dumnezeu, a cărui legătură de societate cu noi formează problema principală a moralității, eroarea nu poate avea loc. Cât privește s i n e l e, va fi de folos să-l deosebim de aparența de sine și de faptul de a avea conștiință. Sinele produce identitatea reală și fizică și aparența de sine, însoțită de adevăr, adaugă la aceasta identitatea personală. Astfel, fără să vrem să spunem că identitatea personală nu se întinde mai departe decât amintirea, aș spune și mai puțin, anume că *sinele* sau individualitatea fizică depinde de aceasta. Identitatea reală și personală se probează cel mai sigur cu putință, în materie de fapt, prin reflecția prezentă și imediată; ea se demonstrează suficient, de obicei, prin amintirea noastră de interval sau prin mărturia concurentă a celorlalți: dacă însă Dumnezeu schimbă în mod extraordinar identitatea reală, cea personală s-ar conserva cu condiția ca omul să conserve aparențele de identitate, atât cele interne (adică cele de conștiință), cât și cele externe, asemeni acelora care constau în ceea ce apare celorlalți. Astfel conștiința nu este singurul mod de a constitui identitatea personală și mărturia altora sau chiar alte indicii ar putea compensa acest fapt; există însă dificultăți dacă descoperim o contradicție între aceste diverse aparențe. Conștiința poate să tacă la fel ca în uitare; însă, dacă ea ar spune foarte clar ceea ce este contrar celorlaltor aparențe, am fi împiedicați să luăm o decizie și am fi suspendați uneori între două posibilități, cea a erorii amintirii noastre și cea a vreunei decepții în aparențele externe.

§11. PHILALÈTHE. *Se va spune că membrele corpului fiecărui om sunt o parte a lui însuși* și că, astfel, corpul, fiind într-un flux neîncetat, omul nu poate să rămână același.

THÉOPHILE. Prefer să spun că *eul și el-ul* sunt fără părți, deoarece se spune, și pe bună dreptate, că se conservă în mod real aceeași substanță sau același eu fizic, însă nu se poate spune, pentru a vorbi în conformitate cu adevărul precis al lucrurilor, că același întreg se conservă atunci când o parte se pierde; și ceea ce are părți corporale nu poate să întârzie să le piardă în orice moment.

§13. PHILALÈTHE. *Conștiința pe care o avem despre acțiunile noastre trecute nu ar putea fi transferată de la o substanță cugetătoare la o alta și ar fi cert faptul că se conservă aceeași substanță* deoarece noi ne simțim aceiași *dacă această conștiință ar fi una și aceeași cu acțiunea individuală,* adică

dacă acțiunea de a reflecta ar fi identică cu acțiunea asupra căreia reflectăm, luând cunoștință de ea. *Însă, cum ea nu este decât o reprezentare actuală a unei acțiuni trecute, rămâne să arătăm cum nu este posibil ca ceea ce nu a existat niciodată cu adevărat să poată fi reprezentat spiritului ca fiind cu adevărat.*

THÉOPHILE. O amintire, după un răstimp oarecare, poate înșela; lucrul acesta îl simțim adesea și există posibilitatea de a concepe o cauză naturală a acestei erori: însă amintirea prezentă sau imediată, sau amintirea a ceea ce s-a petrecut în momentul abia trecut, altfel spus conștiința sau reflecția care însoțește acțiunea internă, nu poate înșela în mod natural; altminteri nu am putea fi nici măcar siguri că ne gândim la un lucru sau altul, căci noi gândim ceea ce se petrece și nu gândul a ceea ce se petrece. Or, dacă experiențele interne imediate nu sunt sigure, nu va mai exista adevăr de fapt de care să putem fi siguri. Și am spus deja că poate exista un temei inteligibil al erorii care se comite în percepțiile mijlocite și externe, însă în cele nemijlocite interne nu putem afla ceva, numai dacă recurgem la atotputernicia lui Dumnezeu.

§14. PHILALÈTHE. *În ce privește problema dacă, atunci când păstrăm aceeași substanță imaterială, este posibil ca ea să cuprindă două persoane distincte, iată pe ce anume este întemeiată: dacă aceeași ființă imaterială poate fi despuiată de orice simțământ al existenței sale trecute și îl pierde în întregime, fără a mai putea vreodată să îl recupereze, astfel încât, atunci când începe, ca să zic așa, o nouă socoteală după o nouă perioadă, el are o conștiință care nu se poate extinde dincolo de această nouă condiție. Toți cei care cred în preexistența sufletelor, cred, în mod evident, această idee. Am cunoscut un om care era convins de faptul că sufletul său fusese sufletul lui Socrate; și pot să vă asigur de faptul că în postul pe care îl ocupa, și care nu era de mică importanță, era considerat un om foarte rezonabil, și el a arătat, prin operele lui care au fost publicate, că nu era lipsit nici de spirit, nici de știință. Or dat fiind că sufletele sunt indiferente în ce privește o parte de materie, oricare ar fi aceasta, atâta vreme cât noi putem să o cunoaștem prin natura lor, această supoziție* (despre un același suflet trecând în diferite corpuri) *nu conține nici o absurditate aparentă. Totuși acela care în prezent nu are nici o idee despre ce au făcut sau gândit Nestor sau Socrate își închipuie sau își poate închipui că el este aceeași persoană cu Nestor sau Socrate? Poate el să ia parte la acțiunile celor doi greci antici? Poate el să și le atribuie sau gândește că ele sunt, mai degrabă, propriile sale acțiuni decât cele ale vreunui alt om care a existat deja? El nu este în mai mare măsură aceeași persoană cu una dintre acestea două decât dacă sufletul care este acum în el a fost creat atunci când el începuse să însufletească corpul pe care îl are în prezent. Ceea ce nu ar*

contribui într-o măsură mai mare la a-l face aceeaşi persoană cu Nestor decât dacă unele dintre particulele de materie care au făcut odată parte din Nestor ar fi în prezent o parte a acestui om. Căci aceeaşi substanţă imaterială fără aceeaşi conştiinţă nu mai alcătuieşte aceeaşi persoană pentru a fi unită cu un corp sau cu altul, aşa cum nici aceleaşi particule de materie, unite cu un corp, fără o conştiinţă comună, nu pot produce aceeaşi persoană.

THÉOPHILE. O fiinţă imaterială sau un spirit nu pot fi despuiate de orice percepţie a existenţei lor trecute. Îi rămân impresii despre tot ceea ce i s-a întâmplat altă dată şi el are chiar şi presimţăminte despre tot ceea ce i se va întâmpla; însă aceste percepţii sunt cel mai adesea prea mici pentru a putea fi desluşite şi pentru a ne da seama de ele, deşi ele pot, într-o bună zi, să iasă la iveală. Această continuitate şi legătură a percepţiilor face în mod real acelaşi individ, însă apercepţiile (anume atunci când conştientizăm percepţiile trecute) certifică şi o identitate morală şi dau la iveală identitatea reală. Preexistenţa sufletelor nu ni se vădeşte prin simţuri, însă dacă ar fi adevărată, ea ar putea să iasă la iveală într-o bună zi. De aceea nu este deloc raţional ca revenirea amintirii să devină pentru totdeauna imposibilă, percepţiile insensibile (a căror întrebuinţare am făcut-o cunoscută în atâtea ocazii importante) servesc şi aici drept puncte de pornire ale amintirii. Domnul Henry Morus, teolog al Bisericii anglicane, era convins de adevărul preexistenţei şi a scris pentru a o susţine. Domnul Helmont-fiul a mers mai departe, aşa după cum am spus-o, şi credea în transmigraţia sufletelor, însă tot timpul în corpuri de aceeaşi specie, astfel încât, după părerea lui, sufletul uman însoţeşte totdeauna un om. El credea, împreună cu câţiva rabini, în trecerea sufletului lui Adam în Mesia ca într-un nou Adam. Şi nu ştiu dacă nu credea că fusese el însuşi vreun antic, aşa învăţat cum era. Or, dacă această trecere era adevărată, cel puţin în maniera posibilă în care am explicat-o mai sus (care însă nu pare deloc plauzibilă), anume că sufletele, păstrându-şi corpurile subtile, trec dintr-o dată în alte corpuri grosolane, acelaşi individ ar subzista totdeauna în Nestor, în Socrate, şi în vreun modern şi ar putea chiar să-şi facă cunoscută identitatea aceluia care se adânceşte suficient în natura sa, datorită impresiilor sau caracterelor care s-ar păstra aici din tot ceea ce au făcut Nestor sau Socrate şi pe care vreun spirit suficient de pătrunzător le-ar putea desluşi. Totuşi, dacă omul modern nu ar avea deloc mijlocul intern sau extern de a cunoaşte ceea ce a fost, acest fapt ar fi, în ce priveşte identitatea morală, ca şi cum el nu ar fi existat. Însă, se pare că nimic nu e trecut cu vederea în lume, în raport chiar cu morala, deoarece Dumnezeu este monarhul acesteia, a cărui guvernare este perfectă. Sufletele, conform ipotezelor mele, nu sunt deloc indiferente în privinţa vreunei porţiuni de materie, oricare ar fi aceasta, aşa cum vă pare dv.; din contră, ele le exprimă

în mod originar pe acelea de care sunt, şi trebuie să fie, legate prin ordine. De aceea, dacă ele ar trece într-un corp nou, grosolan sau sensibil, ele ar păstra întotdeauna expresia a tot ceea ce au perceput în corpurile vechi şi ar trebui chiar ca noul corp să resimtă acest fapt, astfel încât continuitatea individuală va avea întotdeauna semnele sale reale. Însă, oricare ar fi condiţia noastră trecută, efectul pe care îl lasă nu poate fi întotdeauna aperceput. Învăţatul autor al cărţii *Eseu asupra intelectului*, ale cărui păreri le-aţi adoptat, făcuse observaţia (cartea II, cap. *Despre Identitate*, §27) că o parte dintre supoziţiile sau ficţiunile sale despre trecerea sufletelor, considerate posibile, sunt fondate în ceea ce spiritul priveşte în comun, nu doar că independent de materie, ci şi independent de orice tip de materie. Sper că ceea ce v-am spus, domnule, asupra acestei probleme pe ici pe colo va servi la lămurirea acestei îndoieli şi la mai buna cunoaştere a ceea ce e posibil în mod natural. Se vede în felul acesta în ce fel acţiunile unui antic ar aparţine unui modern care ar avea acelaşi suflet, deşi el nu e conştient de acest fapt. Însă, dacă ar ajunge să îl cunoască ar rezulta, în plus, şi o identitate personală. Mai mult, o porţiune de materie care trece dintr-un corp într-altul nu constituie acelaşi individ uman, nici ceea ce se numeşte eu, ci sufletul este cel care face acest lucru.

§16. PHILALÈTHE. Este totuşi adevărat faptul că *eu sunt tot atât de interesat şi pe bună dreptate responsabil pentru o acţiune făcută cu mii de ani în urmă, care îmi e atribuită acum prin această conştiinţă* (self-consciousness) *pe care o am, ca fiind făcută de mine, precum sunt pentru ceea ce eu tocmai am făcut în momentul precedent.*

THÉOPHILE. Această opinie de a fi făcut ceva poate fi înşelătoare în privinţa acţiunilor îndepărtate. Oamenii au considerat adevărat ceea ce visaseră sau ceea ce inventaseră cu ajutorul repetării: această falsă opinie poate stânjeni, însă nu poate să ne facă să fim pasibili dacă ceilalţi nu sunt de acord în această privinţă. Pe de altă parte, putem fi responsabili de ceea ce am făcut atunci când am uitat, cu condiţia ca acţiunea să fie dovedită în alt mod.

§17. PHILALÈTHE. *Oricine vede tot timpul că în timp ce degetul său mic este cuprins în această conştiinţă, acesta face în egală măsură parte din sine însuşi (din el), ca şi ceea ce este în cea mai mare măsură astfel.*

THÉOPHILE. Am spus (§11) pentru ce nu aş vrea să afirm că degetul meu este o parte din mine; însă este adevărat că el îmi aparţine şi că face parte din corpul meu.

PHILALÈTHE. Aceia care sunt de altă părere vor spune că *degetul mic tocmai a fost separat de restul corpului, iar dacă această conştiinţă ar însoţi degetul mic şi ar abandona restul corpului, este evident că degetul mic ar fi persoana, aceeaşi persoană, şi atunci sinele nu are nimic în comun cu restul corpului.*

THÉOPHILE. Natura nu admite astfel de ficțiuni, care sunt distruse de sistemul armoniei sau de perfecta corespondență dintre suflet și corp.

§18. PHILALÈTHE. Se pare totuși *că, în condițiile în care un corp ar continua să trăiască și să aibă conștiința lui individuală, la care degetul cel mic nu-și are nici o parte,* și dacă totuși sufletul s-ar afla în deget, *degetul nu ar putea recunoaște nici una din acțiunile restului corpului și nici nu ar putea să i le reproșeze.*

THÉOPHILE. De aceea, sufletul care s-ar afla în deget nu ar aparține deloc acestui corp. Recunosc că, în cazul în care Dumnezeu ar face astfel încât conștiințele să fie transferate asupra altor suflete, ar trebui să le tratăm conform noțiunilor morale, ca și cum ar fi identice; însă acest lucru înseamnă a tulbura fără motiv ordinea lucrurilor și a provoca o ruptură între ceea ce este perceput și adevăr, care se conservă prin percepțiile insensibile, ceea ce nu ar fi deloc rezonabil, deoarece percepțiile insensibile din prezent se pot dezvolta într-o bună zi, căci nu există nimic inutil, iar eternitatea lasă un loc important schimbărilor.

§20. PHILALÈTHE. *Legile umane nu îl pedepsesc pe omul nebun pentru acțiunile pe care le întreprinde omul cu mintea limpede, și nici pe omul cu mintea limpede pentru ceea ce a făcut omul nebun: în felul acesta avem de-a face cu două persoane. De aceea se spune: și-a ieșit din fire.*

THÉOPHILE. Legile amenință cu pedeapsa și promit recompense pentru a împiedica acțiunile rele și pentru a le promova pe cele bune. Or un nebun poate fi acela pentru care amenințările și promisiunile nu mai operează suficient asupra lui, căci rațiunea nu mai este stăpână; de aceea, datorită slăbiciunii, rigoarea pedepsei trebuie să înceteze. Pe de altă parte, vedem că acest criminal simte efectul răului pe care l-a făcut, astfel încât se teme în mai mare măsură să comită crime, în timp ce în cazul nebunului, deoarece nu este suficient de sensibil, e mai ușor să aștepți un răstimp pentru a executa sentința care îl pedepsește pentru ceea ce a făcut atunci când era cu mintea limpede. Astfel, ceea ce fac legile sau judecătorii în aceste împrejurări nu se datorează faptului că văd aici două persoane.

§22. PHILALÈTHE. Într-adevăr, în partida ale cărei opinii eu vi le prezint, se ridică această obiecție, *dacă un bărbat care e beat și care apoi nu mai este beat nu este aceeași persoană, nu trebuie să fie pedepsit pentru ceea ce a făcut când era beat, deoarece nu mai are nici o amintire despre asta. Se răspunde însă prin faptul că el este în egală măsură aceeași persoană, asemenea unui om care în timpul somnului merge și face multe alte lucruri și este responsabil de tot răul pe care l-a făcut în această stare.*

THÉOPHILE. Există o mare diferență între acțiunile unui om beat și ale unui noctambul adevărat. Îi pedepsim pe beți, deoarece ei pot evita beția, și pot chiar să aibă o amintire a pedepsei în timpul beției. Însă nu este în puterea

noctambulilor să se abţină de la plimbarea lor nocturnă şi de la ceea ce fac. Totuşi, dacă ar fi adevărat că, pedepsindu-i pentru fapta lor, i-am putea determina să rămână în pat, am avea dreptul să o facem şi nu ar mai greşi, deşi ar fi mai degrabă un remediu decât o pedeapsă. Într-adevăr, se povesteşte că acest remediu a dat roade.

PHILALÈTHE. *Legile umane îi pedepsesc şi pe unul, şi pe celălalt, printr-o justiţie conformă modului în care oamenii cunosc lucrurile, deoarece, în aceste situaţii, ei nu ar putea să deosebească cu siguranţă ceea ce este real de ceea ce este contrafăcut; astfel neştiinţa nu e acceptată drept scuză pentru ceea ce ai făcut fiind beat sau adormit. Fapta este probă împotriva aceluia care a făcut-o şi nu s-ar putea dovedi, în privinţa lui, absenţa conştiinţei.*

THÉOPHILE. Nu e vorba atât despre faptul acesta, cât despre ceea ce trebuie făcut atunci când a fost stabilit faptul că cel beat sau noctambulul şi-au pierdut cumpătul, ceea ce se poate întâmpla. În acest caz, noctambulul nu poate fi considerat decât un maniac; însă, cum beţia este voluntară, iar boala nu este, îl pedepsim pe unul mai degrabă decât pe celălalt.

PHILALÈTHE. *În marea şi temuta zi a judecăţii, în care secretele tuturor inimilor vor fi descoperite, avem dreptul să credem că nimeni nu va trebui să răspundă pentru ceea ce îi este pe de-a-ntregul necunoscut şi că fiecare va primi ce i se datorează, fiind acuzat sau scuzat de propria conştiinţă.*

THÉOPHILE. Nu ştiu dacă va fi nevoie ca memoria omului să fie glorificată în ziua judecăţii pentru ceea ce îşi aminteşte din tot ceea ce uitase şi dacă cunoaşterea celorlalţi şi, mai ales, a judecătorului celui drept, care nu se poate înşela, nu va fi de ajuns. Am putea forma o ficţiune, puţin conformă cu adevărul, dar cel puţin posibilă, anume că un om în ziua judecăţii crede că a fost rău; acelaşi lucru părând adevărat tuturor celorlalte spirite create, cărora le vine la îndemână să-l judece, fără că adevărul să fie acesta: vom îndrăzni să spunem că supremul şi dreptul judecător, singurul care cunoaşte contrariul, ar putea condamna acea persoană şi ar putea judeca în pofida a ceea ce ştie? Totuşi se pare că acest fapt ar decurge din noţiunea pe care o daţi persona litătii morale. Se va spune, poate, că, în cazul în care Dumnezeu judecă împotriva evidenţelor, el nu va mai fi slăvit îndeajuns şi îi va mâhni pe ceilalţi; se va răspunde, însă, că el însuşi este unica şi suprema sa lege şi că ceilalţi trebuie să judece că s-au înşelat.

§23. PHILALÈTHE. *Dacă am putea presupune că două conştiinţe, distincte şi incomunicabile, acţionează, rând pe rând, în acelaşi corp, una în mod constant în timpul zilei şi cealaltă tot timpul nopţii, sau că aceeaşi conştiinţă acţionează din timp în timp în două corpuri diferite, mă întreb dacă în primul caz omul de ziuă şi omul de noapte, dacă îndrăznesc să mă*

exprim astfel, nu ar fi două persoane tot atât de deosebite ca Socrate şi Platon şi dacă în cazul al doilea, nu ar fi o singură persoană în două corpuri diferite? Nu este important faptul că această unică conştiinţă, care afectează două corpuri diferite şi aceste conştiinţe, care afectează acelaşi corp în momente diferite, aparţin, prima aceleiaşi substanţe imateriale, iar celelalte două unor substanţe imateriale distincte, care introduc aceste consecinţe diferite în acele corpuri, deoarece identitatea personală ar fi egal determinată de către conştiinţă, fie că această conştiinţă este legată de vreo substanţă individuală imaterială sau nu. În plus, un lucru imaterial care cugetă trebuie uneori să piardă din vedere conştiinţa sa anterioară şi să o cheme din nou. Or să presupunem că aceste intervale de memorie şi de uitare revin pretutindeni ziua şi noaptea, şi vom avea două persoane cu acelaşi spirit imaterial. De unde rezultă că s i n e l e nu e defel determinat de identitatea sau diversitatea substanţei, de care nu putem fi siguri, ci doar de identitatea conştiinţei.

THÉOPHILE. Mărturisesc că dacă toate aparenţele ar fi schimbate şi transferate de la un spirit la altul sau, dacă Dumnezeu ar face un schimb între două spirite, dând corpul vizibil şi aparenţele şi conştiinţele de la unul la celălalt, identitatea personală, în loc să fie legată de cea a substanţei, ar fi conformă aparenţelor constante pe care morala umană trebuie să le aibă în vedere; însă aceste aparenţe nu vor consta doar în conştiinţe şi va trebui ca Dumnezeu să facă schimbul nu doar al apercepţiilor sau al conştiinţelor individuale în chestiune, ci şi al aparenţelor care se prezintă celorlalţi în privinţa acestor persoane, altminteri ar exista contradicţie între conştiinţele unora şi mărturia celorlalţi, lucru care ar tulbura ordinea lucrurilor morale. Totuşi trebuie să mărturisesc că separaţia dintre lumea insensibilă şi lumea sensibilă, adică dintre percepţiile insensibile care ar rămâne în aceleaşi substanţe şi apercepţiile care ar fi schimbate, ar fi un miracol, ca atunci când presupunem că Dumnezeu produce vid; căci am spus mai sus de ce acest fapt nu e conform cu ordinea naturală. Iată o altă supoziţie mult mai convenabilă: se poate ca într-un alt loc din univers, sau într-un alt timp, să se afle un alt glob care nu diferă foarte mult de acest glob pe care locuim şi că fiecare dintre oamenii care îl locuiesc nu se deosebesc foarte mult de fiecare dintre noi. De aceea, vor exista deodată peste o sută de milioane de perechi de persoane asemenea, adică două persoane cu aceleaşi aparenţe şi conştiinţe; şi Dumnezeu ar putea transfera spiritele, sau împreună cu corpul lor, de pe un glob pe celălalt, fără că ei să-şi fi dat seama; însă, fie că îi transferă, fie că îi lasă, ce se va spune despre persoana lor sau despre *s i n e l e* lor, conform autorului dv.? Sunt acestea două persoane sau sunt una şi aceeaşi persoană? Deoarece conştiinţa şi aparenţele interne şi externe ale oamenilor de pe aceste globuri nu ar putea să facă deosebirea. Este adevărat că Dumnezeu sau spiritele capabile să ia în

considerare intervalurile şi raporturile externe de timp şi de loc şi chiar şi constituţiile interne, insensibile oamenilor celor două lumi, ar putea să îi deosebească; însă, conform ipotezelor dv., doar conştiinţa putând deosebi persoanele, fără a fi necesar să-şi pună problema identităţii sau a diversităţii reale a substanţei sau chiar a ceea ce ar apărea celorlalţi, să evităm, oare, să spunem că aceste două persoane, care sunt în acelaşi timp pe aceste două globuri asemănătoare, îndepărtate însă unul de altul printr-o distanţă inexprimabilă, nu sunt decât una şi aceeaşi persoană, ceea ce totuşi este o absurditate evidentă. În rest, vorbind despre ceea ce este cu putinţă în mod natural, cele două globuri asemenea şi cele două suflete asemenea de pe cele două globuri, nu le-ar locui decât pentru un timp. Căci, fiindcă există o diversitate individuală, e necesar ca această diferenţă să constea, cel puţin, în constituţiile insensibile, care trebuie să se dezvolte cu timpul.

§26. PHILALÈTHE. *Să ne imaginăm un om pedepsit acum pentru ceea ce a făcut într-o altă viaţă, căruia nu putem să-i procurăm absolut nici o conştiinţă. Ce diferenţă există între un asemenea tratament şi acela care i s-ar face creându-l nenorocit?*

THÉOPHILE. Platonicienii, adepţii lui Origene, câţiva evrei şi alţi apărători ai preexistenţei sufletului au crezut că sufletele acestei lumi erau puse în corpuri imperfecte, astfel încât să sufere pentru crimele comise într-o lume precedentă. Însă, este adevărat că, în cazul în care nu ştim şi nu vom afla adevărul nici prin retrezirea memoriei lui, nici prin anumite urme, nici graţie cunoaşterii celuilalt, nu vom putea face apel la o pedeapsă conform noţiunilor comune. Avem, totuşi, motive de îndoială atunci când vorbim despre pedepse în general, dacă este absolut necesar ca aceia care suferă să afle ei înşişi, într-o bună zi, motivul, şi dacă nu ar fi suficient, adesea, ca alte spirite mai informate să afle în felul acesta motiv să glorifice justiţia divină. Totuşi este mai plauzibil ca cei care suferă să ştie de ce, cel puţin în general.

§29. PHILALÈTHE. Poate că, în cele din urmă, veţi putea să vă puneţi de acord cu autorul meu, care îşi încheie capitolul său despre identitate spunând că problema dacă identitatea omului se conservă este o problemă de nume, după cum prin om se înţelege sau doar spiritul raţional, sau doar corpul cu această formă, care se cheamă uman, sau, în fine, spiritul unit cu un astfel de corp. În primul caz, spiritul separat (cel puţin de corpul grosier) va fi tot om; în al doilea, un urangutan, perfect asemănător cu noi, cu excepţia raţiunii, ar fi un om, şi dacă omul ar fi lipsit de sufletul său raţional şi ar primi un suflet de animal, el ar rămâne acelaşi om. În cazul al treilea, e necesar ca şi unul şi altul să rămână în aceeaşi uniune, acelaşi spirit şi acelaşi corp în parte, sau cel puţin echivalent în ce priveşte forma corporală sensibilă. În felul acesta am putea rămâne din punct de vedere fizic şi moral aceeaşi fiinţă, adică aceeaşi substanţă şi aceeaşi persoană, fără a rămâne om, în cazul în care considerăm această înfăţişare ca fiind esenţială omului, conform acestui ultim sens.

THÉOPHILE. Mărturisesc că, în această privinţă, este o problemă de nume şi, în al treilea sens, este ca şi cum acelaşi animal este când omidă sau vierme de mătase, când fluture, sau ca şi cum unii şi-au imaginat că îngerii acestei lumi au fost oameni într-o lume trecută. Însă noi ne-am legat în această discuţie de probleme mai importante decât aceea a semnificaţiilor cuvintelor. V-am arătat sursa adevăratei identităţi fizice; v-am demonstrat faptul că morala nu o contrazice, şi nici amintirea; că ele nu pot să indice întotdeauna identitatea fizică a persoanei despre care este vorba, nici a celor care sunt în relaţie cu ea; totuşi ele nu dezmint niciodată identitatea fizică şi nu se dispensează niciodată pe de-a-ntregul de ea; există întotdeauna spirite create care cunosc sau pot cunoaşte ceea ce este aici; însă avem motiv să credem că ceea ce este indiferent în privinţa persoanelor însele nu poate să fie astfel decât pentru o vreme.

CAPITOLUL XXVIII

DESPRE ALTE CÂTEVA RELAŢII ŞI MAI ALES DESPRE RELAŢIILE MORALE

§1. PHILALÈTHE. *În afara relaţiilor întemeiate pe timp, loc şi cauzalitate, despre care tocmai am discutat, există o infinitate de alte relaţii, dintre care vreau să vă propun unele. Orice idee simplă capabilă de părţi şi de grade, ne oferă ocazia de a compara subiectele în care se află, de exemplu ideea de mai* (sau mai puţin, sau tot la fel de) *alb. Această relaţie poate fi numită proporţională.*

THÉOPHILE. Există totuşi un exces fără proporţie; aceasta se întâmplă în cazul unei mărimi pe care o numesc imperfectă, ca atunci când se spune că unghiul pe care raza îl face cu arcul cercului său este mai mic decât un unghi drept; căci nu e posibil să existe o proporţie între aceste două unghiuri, sau între unul dintre ele şi diferenţa lor, care este unghiul de contingenţă.

§2. PHILALÈTHE. *O altă posibilitate de a compara ne este dată de circumstanţele de origine care întemeiază relaţiile de tată şi fiu, fraţi, veri, compatrioţi. La noi nu se spune: acest taur este bunicul acestui viţel, sau aceşti doi porumbei sunt veri buni; căci limbile sunt direct legate de folosirea lor. Însă există ţări în care oamenii, mai puţin curioşi în privinţa propriei lor genealogii decât în aceea a cailor lor, nu numai că au nume pentru fiecare cal în parte, dar şi pentru diferitele lor grade de rudenie.*

THÉOPHILE. Se poate adăuga, în plus, ideea şi numele de familie la cele ale rudeniei. Este adevărat că nu se cunoaşte ca sub imperiul lui Carol cel

Mare, şi destul de mult timp înainte sau după, să fi existat nume de familie în Germania, în Franţa şi în Lombardia. Şi nu e mult timp de când existau familii (chiar nobile) în nord care nu aveau deloc nume şi unde nu se recunoştea un om, în locul său de baştină, decât numindu-l cu numele său şi cu cel al tatălui său, şi în altă parte (când se strămutau), adăugând la numele său numele locului de unde venea. Arabii şi turcii se folosesc încă de acelaşi procedeu (cred eu), neavând deloc nume de familie separat, mulţumindu-se să numească tatăl şi bunicul etc. cuiva, şi ei fac aceeaşi onoare cailor lor de preţ, pe care îi numesc cu numele lor propriu şi numele tatălui, şi chiar mai departe. Astfel se vorbea despre caii pe care împăratul turcilor îi trimisese împăratului după pacea de la Carlowitz; şi contele de Oldenburg, ultimul din ramura lui, ale cărui crescătorii de cai erau faimoase, şi care a trăit foarte mult timp, avea arborele genealogic al cailor săi, astfel încât putea face dovada nobleţei, şi mergea până la a avea portrete ale strămoşilor lor (*imagines majorum*), lucru foarte căutat pe vremea romanilor. Însă, pentru a reveni la oameni, există la arabi şi la tătari nume de triburi care sunt asemenea marilor familii, care s-au înmulţit foarte mult o dată cu trecerea timpului. Şi aceste nume sunt luate sau de la genitor, ca pe vremea lui Moise, sau de la habitatul de origine, sau de la vreo altă împrejurare. Domnul Worsley, pelerin observator, care s-a informat asupra condiţiei prezente a Arabiei deşertice, unde a fost un timp oarecare, ne asigură că pe întinderea dintre Egipt şi Palestina, pe unde a trecut Moise, nu există în prezent decât trei triburi care, luate împreună, ajung la cinci mii de oameni, şi că unul dintre aceste triburi se numeşte sali, de la genitor (după câte cred), iar posteritatea îi onorează mormântul ca pe mormântul unui sfânt, luând de aici praf pe care arabii şi-l pun pe capul şi pe cel al cămilelor lor. Mai mult, legătura de sânge are loc atunci când există o origine comună între cei a căror relaţie este avută în vedere; însă se poate spune că există alianţă sau afinitate între două persoane atunci când pot avea o legătură de sânge cu o aceeaşi persoană, fără ca între ei să existe aşa ceva, ceea ce se întâmplă prin intermediul căsătoriilor. Însă, cum nu se obişnuieşte să se spună că există afinitate între bărbat şi femeie, deşi căsătoria lor este cauza afinităţii în raport cu alte persoane, ar fi preferabil poate să se spună că afinitatea ar avea loc între aceia care ar avea o legătură de sânge între ei dacă soţul şi soţia ar fi consideraţi o singură persoană.

§3. PHILALÈTHE. *Fundamentul unui raport este uneori un drept moral, ca raportul unui general de armată sau al unui cetăţean. Aceste relaţii, deoarece depind de acordurile pe care oamenii le-au făcut între ei, sunt voluntare sau instituite, putând fi deosebite de cele naturale. Uneori, cei doi corelativi au fiecare numele său, ca patron şi client, general şi soldat.*

Însă nu avem întotdeauna un nume, aşa cum, de exemplu, nu avem unul pentru cei care au legături cu cancelarul.

THÉOPHILE. Există uneori relaţii naturale pe care oamenii le-au îmbrăcat şi le-au îmbogăţit cu anumite relaţii morale, aşa cum, de exemplu, copiii au dreptul să pretindă partea legitimă a succesiunii taţilor sau mamelor lor; persoanele tinere au anumite obligaţii şi cele vârstnice au anumite imunităţi. Se întâmplă totuşi să fie socotite relaţii naturale şi cele care nu sunt, ca atunci când legile spun că tatăl e cel care s-a măritat legal cu mama fapt pentru care copilul îi va putea fi atribuit; şi această punere a instituţionalului în locul naturalului nu este decât o prezumţie uneori, adică o judecată care consideră adevărat ceea ce nu este, în măsura în care nu dovedim falsitatea acesteia. Şi de aceea maxima: *pater est quem nuptiae demonstrant* este cuprinsă în dreptul roman şi în dreptul majorităţii popoarelor, unde ea este acceptată. Mi s-a spus, însă, că în Anglia nu îţi serveşte la nimic dacă îţi dovedeşti alibiul, cu condiţia să fi fost într-unul din cele trei regate, altminteri prezumţia se transformă atunci în ficţiune, sau în ceea ce câţiva doctori numeau *presumtionem juris et de jure*[94].

§4. PHILALÈTHE. *Relaţia morală este potrivirea sau nepotrivirea care există în acţiunile voluntare ale oamenilor şi regula este aceea care ne face să înţelegem dacă ele sunt moralmente bune sau rele.* §5. Iar *binele moral sau răul moral reprezintă conformitatea sau opoziţia care există între acţiunile voluntare şi o anumită lege, ceea ce atrage binele sau răul* (fizic) *prin voinţa şi puterea legislatorului* (sau a celui care vrea să menţină legea), *şi faptul acesta îl numim recompensă şi pedeapsă.*

THÉOPHILE. Este permis unor autori tot atât de învăţaţi ca acela ale cărui opinii dv. le reprezentaţi, domnule, să modifice termenii după cum cred de cuviinţă. Însă este, de asemenea, adevărat că, în conformitate cu această noţiune, aceeaşi acţiune va fi moralmente bună şi moralmente rea în acelaşi timp, sub diferiţi legislatori, tot aşa cum învăţatul nostru autor consideră virtutea drept ceea ce e lăudat şi, drept urmare, aceeaşi acţiune ar fi virtuoasă sau nu în conformitate cu opiniile oamenilor. Or, nefiind acesta sensul comun care se dă acţiunilor moralmente bune şi virtuoase, prefer, în ce mă priveşte, să iau drept măsură a binelui moral şi a virtuţii regula invariabilă a raţiunii, pe care Dumnezeu şi-a luat sarcina să o menţină. De aceea putem fi siguri că, prin mijlocirea sa, orice bine moral va deveni fizic, sau, cum spuneau anticii, orice fapt onest este util; în vreme ce, pentru a exprima noţiunea autorului, ar trebui să spunem că binele sau răul moral este un bine sau un rău prin impunere sau instituit, pe care cel care are puterea în mână îşi dă silinţa să îl urmeze sau să îl evite prin pedepse sau recompense. Ceea ce este bun este ceea ce ţine de instituirea generală a lui Dumnezeu fiind conform naturii sau raţiunii.

§7. PHILALÈTHE. *Există trei tipuri de legi: legea divină, legea civilă şi legea opiniei sau a reputaţiei. Prima este regula păcatelor sau datoriilor, cea de-a doua a acţiunilor criminale sau inocente, a treia a virtuţilor sau a viciilor.*

THÉOPHILE. În conformitate cu sensul obişnuit al termenilor, virtuţile şi viciile nu se deosebesc de datorii sau de păcate, decât aşa cum deprinderile se deosebesc de acţiuni şi nu considerăm virtutea şi viciul drept ceva care depinde de opinie. Un mare păcat este numită o crimă şi nu opunem un inocent criminalului, ci vinovatului. Legea divină este de două soiuri, naturală şi pozitivă. Legea civilă este pozitivă. Legea reputaţiei nu merită numele de lege decât în mod impropriu sau fiind cuprinsă sub legea naturală, aşa cum spuneam: legea sănătăţii, legea căsătoriei, atunci când acţiunile atrag în mod natural un bine sau un rău, ca aprobarea semenului, sănătatea, agoniseala.

§10. PHILALÈTHE. *Se pretinde, într-adevăr, pretutindeni că aceste cuvinte de virtute şi viciu semnifică acţiuni bune şi rele prin natura lor, iar în măsura în care sunt cu adevărat aplicate în acest sens, virtutea se acordă perfect cu legea divină* (naturală). *Însă, oricare ar fi pretenţiile oamenilor, este evident că aceste nume, examinate în aplicaţii particulare, sunt în mod constant şi exclusiv puse pe seama unora sau altora dintre acţiuni, care, în fiecare ţară sau în fiecare societate, sunt considerate onorabile sau ruşinoase; altminteri, oamenii s-ar condamna ei înşişi. De aceea, măsura a ceea ce se numeşte virtute şi viciu este această aprobare sau acest dispreţ, acest respect sau acest blam, care se formează printr-un consimţământ secret sau tacit. Căci, deşi oamenii reuniţi în societăţi politice au renunţat de bună voie în favoarea publicului la dreptul a dispune de toate faptele lor, astfel încât să nu le poate folosi împotriva concetăţenilor lor dincolo de ceea ce este permis prin lege, ei păstrează, totuşi, în continuare puterea de a gândi bine sau rău, de a aproba sau dezaproba.*

THÉOPHILE. Dacă învăţatul autor, care se explică în felul acesta împreună cu dv., domnule, ar declara că i-a plăcut să atribuie această prezentă definiţie nominală numelor de virtute şi viciu, s-ar putea spune doar că lucrul acesta îi este permis teoretic, pentru comoditatea exprimării, în lipsă poate de alţi termeni; vom fi însă obligaţi să adăugăm că această semnificaţie nu este deloc conformă folosirii, nici chiar utilă lămuririi, şi că ar suna rău în urechile multor oameni dacă cineva ar dori să o introducă în practica vieţii şi a conversaţiei, după cum acest autor pare să recunoască el însuşi în prefaţă. Înseamnă însă a merge mai departe aici şi, deşi aţi recunoscut că oamenii pretind că vorbesc despre ceea ce este în mod natural virtuos sau vicios conform legilor imuabile, dv. pretindeţi că ei nu înţeleg să vorbească decât despre ceea ce depinde de opinie. Îmi pare însă că, din acelaşi motiv, se poate susţine şi că

adevărul şi raţiunea şi tot ceea ce am putea numi mai real depind de opinie, deoarece oamenii se înşală atunci când judecă. Nu este preferabil, deci, să spunem în toate privinţele că oameni înţeleg prin virtute, ca şi prin adevăr, ceea ce este în conformitate cu natura, dar că ei se înşală adesea în aplicarea acesteia; în plus, ei se înşală mai puţin decât cred, căci ceea ce laudă merită adesea să fie lăudat în anumite privinţe. Virtutea de a bea, adică de a ţine la vin, era un avantaj care îi folosea lui Bonosus în concilierea cu barbarii şi în obţinerea secretelor lor. Forţele nocturne ale lui Hercule, în care privinţă acelaşi Bonosus pretindea că i se aseamănă, nu era în mai mică măsură o perfecţiune. Subtilitatea pungaşilor era lăudată la lacedemonieni; nu îndemânarea, ci întrebuinţarea proastă ce se dă acesteia este blamabilă şi aceia pe care îi tragem pe roată în timp de pace ar putea servi, uneori, ca excelenţi partizani în vreme de război. De aceea, toate acestea depind de aplicarea şi de buna sau reaua întrebuinţare a avantajelor pe care le obţinem. Este foarte adesea adevărat, ceea ce nu trebuie considerat ca ceva foarte straniu, faptul că oamenii se condamnă ei înşişi, ca atunci când fac ceea ce blamează la alţii şi există adesea o contradicţie între acţiuni şi cuvinte, care scandalizează publicul, atunci când ceea ce face şi ceea ce apără un magistrat sau un predicator sare în ochi lumii întregi.

§11. PHILALÈTHE. *Pretutindeni, ceea ce este considerat virtute este chiar ceea ce este considerat demn de laudă. Virtutea şi lauda sunt adesea desemnate printr-un acelaşi nume.* Sunt hic etiam sua praemia laudi[95], *spune Virgiliu* (Eneida, cartea I, versul 421) *şi Cicero*: Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus (Quaest, Tuscul, *Cartea II, cap. 20*), *şi el adaugă, puţin după aceea*: Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo[96].

THÉOPHILE. Este adevărat că anticii au desemnat virtutea *prin numele* onestitate, ca atunci când au lăudat *incoctum generoso pectus honesto*[97]. De asemenea este adevărat că cel onest are partea sa de onoare şi de laudă. Dar lucrul acesta vrea să spună nu că virtutea este ceea ce noi lăudăm, ci că ea este ceea ce este demn de laudă şi este ceea ce depinde de adevăr, nu de opinie.

PHILALÈTHE. *Unii oameni nu se gândesc în mod serios la legea lui Dumnezeu sau speră că se vor împăca într-o bună zi cu acela care le este autor şi, cât priveşte legea de stat, îşi fac iluzia că este fără urmări grave. Însă nu gândim deloc că acela care acţionează contrar opiniilor acelora pe care îi frecventează şi înaintea cărora vrea să se impună poate evita suferinţa morală a cenzurii şi a disprețului lor. Nici unul dintre cei cărora le poate rămâne vreun sentiment despre propria sa natură nu poate trăi în societate disprețuit mereu; şi aceasta este forţa legii reputaţiei.*

THÉOPHILE. Am spus deja că acțiunea atrage după sine nu atât pedeapsa unei legi, cât o pedeapsă naturală. Este, totuși, adevărat faptul că mulți oameni nu se îngrijorează deloc din această pricină, pentru că, de obicei, dacă sunt disprețuiți de unii datorită vreunei acțiuni blamate, ei găsesc complici sau cel puțin partizani care nu îi disprețuiesc, dacă sunt fie tot atât, fie mai puțin recomandabili dintr-un alt motiv. Uităm chiar acțiunile cele mai infame și, adesea, ajungem să fim îndrăzneți și obraznici, ca acest Phormion al lui Terentius, pentru a depăși totul. Dacă excomunicarea ar da naștere unui dispreț adevărat, constant și general, ar avea forța acelei legi despre care vorbește autorul nostru: și ea avea într-adevăr această forță la primii creștini și le ținea loc de jurisdicție, de care nu avea nevoie pentru a-i pedepsi pe cei vinovați; aproximativ așa cum artizanii mențin anumite obiceiuri între ei în pofida legilor, cu ajutorul disprețului pe care îl arată acelora care nu le respectă. Este ceea ce a menținut duelurile în pofida interdicțiilor. Ar fi de dorit ca publicul să fie în acord cu sine însuși și cu rațiunea atunci când laudă și când blamează; și ca cei mari, mai ales, să nu îi protejeze pe cei răi, râzând la acțiunile lor rele, ceea ce îți lasă, cel mai adesea, impresia că nu cel care le-a făptuit, ci cel care le suportă este cel ridiculizat și pedepsit prin dispreț. Se va vedea, de asemenea, faptul că de obicei oamenii disprețuiesc nu atât viciul, cât slăbiciunea sau nefericirea. De aceea legea reputației ar avea nevoie să fie profund reformulată și mai bine observată.

§19. PHILALÈTHE. Înainte de a părăsi această considerație despre raporturi, voi face observația că *noi avem de obicei o noțiune tot atât de clară, sau mai clară, despre r e l a ț i e decât despre temeiul ei. Dacă dăm crezare faptului că Sempronia l-a luat pe Titus de sub o varză, cum obișnuim să spunem celor mici, și că, în felul acesta, ea a devenit mamă, și că, mai departe, ea l-a avut pe Caius în același fel, aș avea o noțiune tot atât de clară a relației de frate între Titus și Caius, ca și când aș avea toată știința moașelor.*

THÉOPHILE. Totuși, așa cum spuneam unui copil că micul său frate, care tocmai se născuse, fusese scos dintr-un puț (răspuns invocat în Germania pentru a satisface curiozitatea copiilor asupra acestui subiect), copilul va răspunde că s-a mirat de faptul că nu e aruncat în același puț, dat fiind că striga atât de mult și că o incomoda pe mama lui. Ceea ce înseamnă că această explicație nu îi arăta temeiul dragostei mărturisită de mamă copilului. Se poate, deci, spune faptul că cei care nu cunosc temeiul relațiilor nu au decât ceea ce eu numesc idei confuze și insuficiente, deși aceste idei pot fi suficiente în anumite privințe și în anumite ocazii.

CAPITOLUL XXIX

DESPRE IDEILE CLARE ŞI OBSCURE, DISTINCTE ŞI CONFUZE

§2. PHILALÈTHE. Să trecem acum la câteva diferenţe în ceea ce priveşte ideile. *Ideile noastre simple sunt clare atunci când ele sunt aşa cum le reprezintă sau le pot reprezenta obiectele însele de la care le-am primit, împreună cu toate circumstanţele cerute unei senzaţii sau percepţii bine ordonate. Atunci când memoria le păstrează în acest fel, ele sunt idei clare şi, în măsura în care sunt lipsite de această exactitate originară, sau dacă şi-au pierdut, ca să spun astfel, din prima lor prospeţime şi sunt estompate şi alterate de timp, în aceeaşi măsură, ele sunt obscure. Ideile complexe sunt clare când cele simple, care le compun, sunt clare, iar numărul şi ordinea acestor idei simple sunt fixe.*

THÉOPHILE. Într-un mic discurs asupra ideilor adevărate sau false, clare sau obscure, distincte sau confuze, inserat în *Actes de Leipzig*, în anul 1684[98], am dat o definiţie a ideilor clare, comună celor simple şi celor compuse, care dă socoteală de ceea ce spunem aici. Am spus, deci, că o idee este clară atunci când este suficientă pentru a recunoaşte obiectul şi pentru a-l deosebi: atunci când am ideea foarte clară a unei culori şi nu voi lua o alta în locul aceleia pe care o cer, iar dacă am ideea clară a unei plante, eu o voi deosebi pe aceasta de altele asemănătoare; fără asta ideea este obscură. Eu cred că nu avem deloc asemenea idei perfect clare ale lucrurilor sensibile. Există culori care se aseamănă într-o asemenea măsură încât nu putem să le deosebim cu ajutorul memoriei şi, totuşi, le vom deosebi uneori, una fiind pusă alături de alta. Atunci când suntem încredinţaţi că am descris bine o plantă, vom putea aduce una din Indii, care va avea tot ceea ce am pus în descrierea noastră şi care nu va înceta să ne facă cunoscută specia diferită; astfel noi nu vom putea niciodată determina în mod perfect *species infimas*, speciile ultime.

§4. PHILALÈTHE. *Cum o idee clară este aceea asupra căreia spiritul are o percepţie deplină şi evidentă, aşa cum este când mintea o primeşte de la un obiect exterior, care acţionează aşa cum se cuvine asupra unui organ bine înzestrat tot la fel, o idee distinctă este aceea în care spiritul apercepe o deosebire faţă de toate celelalte idei; o idee confuză este aceea pe care nu o putem deosebi suficient de o alta, faţă de care trebuie să fie deosebită.*

THÉOPHILE. Conform acestei noţiuni pe care aţi dat-o ideii distincte, nu văd modalitatea de a o deosebi de ideea clară. Iată de ce am obiceiul să urmez limbajul lui Descartes, pentru care o idee va putea fi clară şi confuză în

acelaşi timp, şi de felul acesta sunt ideile calităţilor sensibile, afectate organelor, ca cele de culoare sau de căldură. Ele sunt clare, căci le recunoaştem şi le deosebim uşor unele de altele, însă ele nu sunt defel distincte, deoarece nu distingem ceea ce conţin în ele însele. De aceea nu am putea da definiţia acestora. Nu le facem inteligibile decât cu ajutorul exemplelor şi, în rest, trebuie să spunem că este un nu ştiu ce până ce vom descifra structura acestora. Astfel, deşi după părerea noastră ideile distincte deosebesc un obiect de altul, totuşi, asemeni celor clare însă confuze în însele, ele au acelaşi efect, noi le numim distincte nu atât pe toate cele care sunt buni factori de diferenţiere sau care diferenţiază obiectele, ci pe cele care sunt bine diferenţiate, adică sunt distincte în ele însele şi desluşesc în obiect semnele care le fac cunoscute, ceea ce se obţine prin analiza sau definiţia acestora; altminteri le vom numi confuze. Şi în acest sens, confuzia care domneşte în idei va putea fi scutită de blam, fiind o imperfecţiune a naturii noastre: căci noi nu putem deosebi aici cauzele (de exemplu) mirosurilor şi gusturilor, nici ce anume conţin aceste calităţi. Această confuzie ar putea fi blamată de ce este importantă şi stă în puterea mea să am idei distincte, ca de exemplu, în cazul în care confund aurul falsificat cu cel veritabil, fără să fac verificările necesare, care arată semnele aurului autentic.

§5. PHILALÈTHE. *Se va spune, însă, că nu există defel idee confuză* (sau mai degrabă obscură, conform opiniei dv.) *în ea însăşi, căci ea nu poate fi decât aşa cum este aperceputâ de spirit, ceea ce o distinge suficient de toate celelalte.* §6. *Şi pentru a înlătura această dificultate, trebuie să ştim că inconvenientul ideilor este în directă legătură cu numele şi ceea ce le face vulnerabile este situaţia în care ea poate tot atât de bine să fie desemnată printr-un alt nume decât acela de care ne-am folosit pentru a o exprima.*

THÉOPHILE. Mi se pare că nu trebuie să facem ideile să depindă de nume. Alexandru cel Mare a văzut (se spune) în somn că o plantă este bună pentru a-l vindeca pe Lisimah, care a fost numită după aceea *lysimadeia*, pentru că ea l-a vindecat efectiv pe acest prieten al regelui. Atunci când Alexandru ceru să i se aducă o sumedenie de plante, între care o recunoscu pe cea pe care o văzuse în vis, dacă din nefericire el nu ar fi avut o idee suficientă pentru a o recunoaşte şi dacă ar fi avut nevoie de un Daniel, asemeni lui Nabucodonosor, pentru a-i reaminti chiar visul, este evident că ideea pe care ar fi avut-o ar fi fost obscură şi imperfectă (căci prefer să o numesc astfel în loc de confuză), nu din lipsă de aplicare corectă la vreun nume, căci nu avea deloc aşa ceva, ci din lipsă de aplicare la un lucru, anume la planta care trebuia să vindece. În acest caz, Alexandru şi-ar fi amintit anumite circumstanţe, însă ar fi şovăit în privinţa altora; numele ne ajută să desemnăm ceva anume, ceea ce face ca atunci când ne înşelăm în aplicarea numelor, să ne înşelăm, de obicei, şi în privinţa lucrului desemnat de acest nume.

§7. PHILALÈTHE. *Ideile compuse sunt cel mai mult supuse acestei imperfecţiuni, datorită faptului că ideea este compusă dintr-un număr prea mic de idei simple, cum este, de exemplu, ideea unui animal tărcat, idee care este prea generală şi care nu este suficientă pentru a distinge linxul, leopardul sau pantera, care se diferenţiază totuşi prin nume particulare.*

THÉOPHILE. Dacă am fi în condiţia în care era Adam înainte de a fi dat nume animalelor, acest neajuns nu ar înceta să se producă. Căci, să presupunem că ştim că printre animalele tărcate există unul care are privirea extraordinar de pătrunzătoare, însă nu ştim dacă este un tigru, un linx sau o altă specie; a nu-l distinge reprezintă o imperfecţiune. De aceea nu este vorba atât despre nume, cât despre ceea ce îţi poate da subiectul şi care face animalul demn de o denumire aparte. Se vede, de asemenea, în felul acesta că ideea unui animal tărcat este bună în ea însăşi şi fără confuzie sau obscuritate atunci când nu trebuie să servească decât ca gen; însă, atunci când e adăugată vreunei alte idei, de care nu ne amintim suficient, ea trebuie să desemneze specia iar ideea care este compusă în felul acesta va fi obscură şi imperfectă.

§8. PHILALÈTHE. *Există şi un inconvenient opus atunci când ideile simple care formează ideile compuse sunt în număr suficient, însă prea amestecate şi prea încurcate, aşa cum există tablouri care par confuze, chiar dacă ele nu trebuiau să fie decât reprezentarea cerului acoperit de nori, în care caz nu s-ar putea spune că există confuzie, nici dacă ar exista un alt tablou, făcut pentru a-l imita; însă, atunci când se spune că acest tablou trebuie să reprezinte un portret, vom fi îndreptăţiţi să spunem că este confuz, deoarece nu putem spune dacă este portretul unui om sau al unei maimuţe, sau al unui peşte; totuşi, se poate întâmpla ca atunci când îl privim într-o oglindă cilindrică, confuzia să dispară, şi să vedem că este Iulius Cezar. De aceea, nici una dintre picturile mentale (dacă mă pot exprima aşa) nu pot fi numite confuze, oricum am pune laolaltă părţile lor; căci oricum ar fi aceste picturi, ele pot fi deosebite în mod evident de oricare alta, până acolo încât ele să fie ordonate sub un nume comun oarecare, neputând să vedem dacă îi aparţin acestuia mai degrabă decât vreunui alt nume cu o semnificaţie diferită.*

THÉOPHILE. Aceste tablouri, ale căror părţi sunt vizibile în mod distinct, fără a remarca însă rezultatul decât privindu-le într-un mod anume, seamănă cu ideea unei grămezi de pietre care este cu adevărat confuză, nu doar în sensul dv., ci şi în al meu, până când vom înţelege în mod distinct numărul şi alte proprietăţi. Dacă aici se aflau 36 de pietre (de exemplu) nu vom cunoaşte (văzându-le îngrămădite fără a fi aranjate) faptul că pot forma un triunghi sau un pătrat, aşa cum într-adevăr pot, deoarece 36 este un număr pătrat şi de asemenea un număr triunghiular. Astfel, privind o figură dintr-o mie de părţi, nu vom avea despre ea decât o idee confuză până când nu vom afla numărul laturilor, care este cubul lui 10; nu este, deci, vorba despre nume, ci despre

proprietăți distincte care trebuie să se regăsească în idee atunci când va fi lămurită confuzia. Este dificil uneori să afli cheia sau modul de a privi obiectul care îți face cunoscute proprietățile inteligibile, așa cum ne învață exemplul acestor tablouri, al căror artificiu ne-a fost dezvăluit de Părintele Niceron, acela că trebuie privit dintr-un punct anume sau prin intermediul unei anumite oglinzi sau pahar, pentru a vedea scopul celui ce l-a făcut.

§9. PHILALÈTHE. *Nu se poate, totuși, nega faptul că există și un al treilea neajuns, care cu adevărat depinde de proasta întrebuințare a numelor, anume atunci când ideile noastre sunt nesigure sau indeterminate. Astfel putem vedea tot timpul oameni care, nefăcându-și o problemă din a întrebuința cuvintele folosite în limba lor maternă înainte de a fi aflat semnificația lor precisă, schimbă ideea pe care i-o atribuie aproape de fiecare dată când le introduc în discursul lor.*

§10. *Astfel se vede în ce măsură numele contribuie la această denominație a ideilor distincte și confuze și fără luarea în considerare a numelor distincte, considerate semne ale lucrurilor distincte, va fi foarte greu să spunem ce este o idee confuză.*

THÉOPHILE. Totuși tocmai am explicat-o, fără a lua în considerare numele, fie în cazul în care confuzia e luată, împreună cu dv., drept ceea ce eu numesc obscuritate, fie în cazul în care e luată în sensul meu drept neajuns al analizei noțiunii pe care o avem. Și am mai arătat, de asemenea, că orice idee obscură este, într-adevăr, indeterminată sau nesigură, ca în exemplul cu animalul tărcat pe care l-am avut în vedere, în care caz se știe că trebuie să adăugăm și altceva acestei noțiuni generale, fără a ne aminti clar, astfel încât prima și a treia greșeală pe care le-ați specificat sunt același lucru. Cu toate acestea, este adevărat că abuzul de cuvinte e o mare sursă de erori, căci se întâmplă un fel de eroare de calcul, ca atunci când calculăm și nu indicăm bine locul cifrei sau ca atunci când scriem atât de rău notele numerale încât nu putem deosebi un doi de un șapte, sau, din nebăgare de seamă le schimbăm între ele. Acest abuz de cuvinte constă sau în a nu-i ataşa deloc o idee, sau în a-i ataşa una imperfectă, a cărei parte e vidă și rămâne, ca să zic așa, în alb, și în aceste două cazuri există ceva vid și confuz în idei, care nu e completat decât prin nume; sau, în fine, eroarea este de a ataşa unui cuvânt idei diferite, fie că suntem nesiguri care anume trebuie ales, ceea ce face ideea obscură, ca atunci când o parte a acesteia e confuză; fie că le alegem rând pe rând, și ne folosim când de una, când de cealalaltă ca sens al aceluiași cuvânt în sânul aceluiași raționament într-un fel capabil să genereze erori, fără a lua în considerare faptul că aceste idei nu se acordă deloc. Astfel gândirea nesigură este sau vidă și fără idei, sau plutește între mai multe idei. Ceea ce dăunează, fie că vrem să desemnăm ceva determinat, fie că vrem să dăm cuvântului un sens anume care să corespundă sau celui de care ne-am folosit deja, sau celui

de care se folosesc alții, mai ales în limbajul curent, comun tuturor sau comun breslelor. Și în felul acesta se nasc o infinitate de dispute vagi și fără rost în conversație, în auditorii, sau în cărți, care uneori se vor epuiza prin distincții, care însă cel mai adesea nu fac decât să încurce mai mult, punând în locul unui termen vag și obscur alți termeni, încă mai vagi și mai obscuri, care sunt adesea cei pe care filosofii îi folosesc în discursurile lor, fără a avea definiții bune.

§12. PHILALÈTHE. *Dacă există vreo altă confuzie în idei decât aceea care are un raport insesizabil cu numele, aceea cel puțin aruncă dezordine mai mult decât oricare alta în ideile și în discursurile oamenilor.*

THÉOPHILE. Sunt de acord cu acest lucru, însă se amestecă cel mai adesea o noțiune a lucrului și a scopului pe care o avem atunci când întrebuințăm numele; ca, de exemplu, atunci când se vorbește despre Biserică, mai mulți au în vedere o instituție, în vreme ce alții se gândesc la adevărul doctrinei.

PHILALÈTHE. *Modul de a preveni această confuzie este acela de a aplica în mod constant același nume unui anumit conglomerat de idei simple, unite în număr fix și într-o ordine determinată. Cum însă acest lucru nu se împacă nici cu lenea, nici cu vanitatea oamenilor, și cum nu poate folosi decât la descoperirea și apărarea adevărului, care nu este întotdeauna scopul pe care și-l propun, o asemenea exactitate este unul dintre acele lucruri pe care trebuie mai degrabă să le dorim decât să le sperăm. Aplicarea vagă a numelor la idei indeterminate variabile, care sunt aproape neanturi pure* (în ideile confuze), *folosește, pe de o parte, la mascarea ignoranței noastre și, pe de alta, îi reduce la tăcere și îi pune în încurcătură pe ceilalți, ceea ce trece drept o dovadă a științei veritabile și ne ajută să indicăm superioritatea în materie de cunoaștere.*

THÉOPHILE. Predilecția pentru eleganță și cuvinte nobile a contribuit și ea la această problemă de limbaj; căci, pentru a exprima ideile într-un mod frumos și agreabil, nu-și fac o problemă din a da cuvintelor, printr-un soi de trop, un sens diferit de cel curent, care este când mai general sau mai limitat, ceea ce se numește sinecdocă, când potrivit cu relațiile lucrurilor, ale căror nume le schimbă, care este sau de conjunctură, în metonimii, sau de comparație, în metafore, fără a mai vorbi de ironie, care folosește un opus în locul altuia; așa numim aceste schimbări atunci când le recunoaștem; însă nu le recunoaștem decât rareori. Și în această indeterminare a limbajului, unde suntem lipsiți de un fel de legi care să regleze semnificația cuvintelor, așa cum există ceva în titlul pandectelor dreptului roman, *De verborum significationibus*, persoanele cele mai judicioase, atunci când scriau pentru lectori comuni, se lipseau de ceea ce dă plăcere și forță expresiilor lor dacă ele vroiau să determine în mod riguros semnificațiile fixe ale termenilor. Este necesar doar să ia aminte ca semnificația termenilor să nu dea naștere nici

unei erori şi nici unui raţionament fals. Distincţia anticilor dintre modul de a scrie exoteric, adică popular, şi cel acroamatic, care este pentru cei care se ocupă de descoperirea adevărului, are loc aici. Şi dacă cineva vroia să scrie asemenea unui matematician în metafizică sau în morală, nimic nu îl împiedică să o facă în mod riguros. Câţiva şi-au făcut o adevărată profesie din aşa ceva şi ne-au promis demonstraţii matematice în afara matematicii; s-a întâmplat foarte rar să fi reuşit. Cred că s-au dezgustat de truda care trebuie depusă pentru un număr atât de mic de lectori şi se puteau întreba, asemeni perşilor: *quis leget haec*[99], şi să răspundă: *Vel duo vel nemo*[100]. Cred totuşi că dacă procedau cum trebuie, nu ar fi avut motiv să regrete. Am fost şi eu tentat să încerc.

§13. PHILALÈTHE. Veţi fi de acord, totuşi, cu faptul că *ideile compuse pot fi foarte clare şi foarte distincte, pe de-o parte, şi foarte obscure şi foarte confuze, pe de alta.*

THÉOPHILE. Nu-i loc de îndoială că este aşa, de exemplu, noi avem idei foarte distincte despre o bună parte a părţilor vizibile solide ale corpului uman, însă nu avem nici una despre lichidele pe care le antrenează.

PHILALÈTHE. *Dacă un om vorbeşte despre o figură cu o mie de laturi, ideea acestei figuri poate fi foarte obscură în spiritul său, deşi cea a numărului este foarte distinctă.*

THÉOPHILE. Acest exemplu nu este bine ales aici; un poligon regulat cu o mie de laturi este cunoscut la fel de distinct ca numărul o mie, deoarece putem descoperi aici orice fel de adevăr.

PHILALÈTHE. *Nu avem însă o idee precisă despre o figură cu o mie de laturi, astfel încât să o putem deosebi de o alta care nu are decât nouă sute nouăzeci şi nouă de laturi.*

THÉOPHILE. Acest exemplu ne arată că se confundă aici ideea cu imaginea. Dacă cineva îmi propune un poligon regulat, vederea şi imaginaţia nu mă pot ajuta deloc să înţeleg figura cu o mie de laturi pe care o avem; nu am decât o idee confuză atât despre figură cât şi despre numărul ei până nu disting numărul socotind. Însă, o dată aflat, eu cunosc foarte bine natura şi proprietăţile poligonului propus, în măsura în care sunt acelea ale chiliogonului şi, drept urmare, am această idee, însă nu pot avea imaginea unui chiliogon, căci ar trebui să avem simţurile şi imaginaţia mai subtile şi mai antrenate pentru a-l deosebi în felul acesta de un poligon care are o latură mai puţin. Însă nici cunoştinţele despre figuri şi nici cele despre numere nu depind de imaginaţie, deşi ne ajută; un matematician poate cunoaşte în mod exact natura unui eneagon şi a unui decagon deoarece are mijlocul de a le produce şi de a le examina, deşi nu poate să le deosebească doar văzându-le. Este adevărat că un muncitor sau un maestru-constructor, care nu cunosc suficient natura lor, ar putea avea acest avantaj în faţa unui mare geometru, căci le-ar

putea deosebi doar văzându-le, fără a le măsura, aşa cum există cărăuşi care vor spune greutatea a ceea ce trebuie să poarte fără a se înşela cu vreo livră, privinţă în care ei îl depăşesc pe cel mai abil statistician din lume. Este adevărat că această cunoaştere empirică, dobândită printr-un lung exerciţiu, poate avea mari întrebuinţări pentru a acţiona în mod prompt, aşa cum un maestru-constructor trebuie să facă foarte adesea, din cauza primejdiei la care se expune în cazul în care se opreşte din muncă. Totuşi, această imagine clară sau această opinie [precisă] pe care le putem avea despre un decagon regulat sau despre o greutate de 99 de livre, nu constă decât într-o idee confuză, deoarece ea nu ne ajută în descoperirea naturii şi proprietăţilor greutăţii sau a decagonului regulat, care este condiţia unei idei distincte. Şi acest exemplu serveşte la o mai bună înţelegere a diferenţei ideilor, sau, mai degrabă, a distincţiei dintre ideie şi imagine.

§15. PHILALÈTHE. *Alt exemplu: noi suntem înclinaţi să credem că avem o idee pozitivă şi completă despre eternitate, ceea ce este acelaşi lucru cu a spune că nu există nici o parte a acestei durate care să nu fie în mod clar cunoscută în ideea noastră: însă, oricât de mare ar fi durata pe care ne-o reprezentăm, cum este vorba despre o întindere fără margini, rămâne întotdeauna o parte a ideii dincolo de ceea ce ne reprezentăm care rămâne obscură şi indeterminată, de unde provine faptul că în disputele şi raţionamentele care privesc eternitatea sau oricare alt infinit, suntem înclinaţi să ne încurcăm în absurdităţi evidente.*

THÉOPHILE. Nici acest exemplu nu mi se pare că se potriveşte scopului dvs., însă este adecvat planului meu, care este acela de a vă aduce la realitate în legătură cu noţiunile dv. asupra acestei chestiuni. Căci, şi aici, domneşte aceeaşi confuzie dintre imagine şi idee. Noi avem o idee completă sau justă asupra eternităţii, deoarece avem definiţia acesteia, deşi nu avem nici o imagine a ei; însă nu ne formăm ideea despre infinit prin compunerea părţilor, iar erorile pe care le săvârşim raţionând asupra infinitului nu sunt generate de absenţa imaginii.

§16. PHILALÈTHE. *Însă nu este oare adevărat că atunci când vorbim despre divizibilitatea materiei la infinit, deşi avem idei clare despre diviziune, nu avem decât idei foarte obscure şi foarte confuze despre particule? Căci, eu întreb, dacă un om ia cel mai mic atom de praf pe care l-a văzut vreodată, va avea oare vreo idee distinctă despre a 100.000-a parte şi a 1.000.000-a particulă a acestui atom?*

THÉOPHILE. Este acelaşi *quiproquo* al imaginii în locul ideii şi sunt uimit să le văd astfel confundate: nu este vorba despre a avea o imagine despre o mărime infimă. Ea este imposibilă conform prezentei constituţii a corpului nostru şi dacă am putea-o avea, ar fi aproximativ asemeni aceleia a lucrurilor care ne par acum aperceptibile; însă, în schimb, ceea ce este acum obiect al imaginaţiei noastre ne-ar scăpa şi ar deveni prea mare pentru a fi

imaginat. Mărimea nu are imagini în ea însăşi şi cele pe care le avem nu depind decât de comparaţia organelor cu celelalte obiecte şi este inutil, aici, să folosim imaginaţia. Astfel, pretutindeni, apare ceea ce mi-aţi spus şi aici, domnule, anume că este ingenios să-ţi faci dificultăţi fără motiv, cerând mai mult decât este necesar.

CAPITOLUL XXX

DESPRE IDEILE REALE ŞI HIMERICE

§1. PHILALÈTHE. *În raport cu lucrurile, ideile sunt reale sau himerice, complete sau incomplete, adevărate sau false. Prin idei reale înţeleg acele idei care îşi au temeiul în natură şi care sunt conforme unei fiinţe reale, existenţei lucrurilor sau arhetipurilor; altminteri ele sunt fantastice sau himerice.*

THÉOPHILE. Există oarecare obscuritate în această explicaţie. Ideea poate avea un fundament în natură fără a fi conformă acestui fundament, ca atunci când pretindem că senzaţiile pe care le avem despre culoare şi căldură nu seamănă nici unui original sau arhetip. De asemenea, o idee va fi reală atunci când ea va fi posibilă, deşi nici un lucru existent nu îi corespunde. Altminteri, dacă toţi indivizii unei specii ar dispărea, ideea de specie ar deveni himerică.

§2. PHILALÈTHE. *Ideile simple sunt toate reale, căci, deşi după unii albeaţa şi răceala nu sunt nici în zăpadă nici în durere, totuşi ideile lor sunt pentru noi efectele puterilor atribuite lucrurilor exterioare şi aceste efecte constante ne folosesc în egală măsură să distingem lucrurile ca imaginile exacte a ceea ce există în lucrurile însele.*

THÉOPHILE. Am examinat această problemă mai sus; însă se vede în felul acesta că nu se cere totdeauna o conformitate cu un arhetip; şi, conform opiniei (pe care nu o aprob totuşi) acelora care îşi închipuie că Dumnezeu ne-a atribuit în mod arbitrar idei pentru a marca calităţile obiectelor, fără să existe nici asemănare, nici chiar raport natural, ar exista tot atât de puţină conformitate în această privinţă între ideile noastre şi arhetipuri ca între cuvintele pe care le întrebuinţăm conform instituirii lor în limbă şi ideile sau lucrurile însele.

§3. PHILALÈTHE. *Spiritul este pasiv în privinţa ideilor sale simple, însă combinaţiile pe care le face pentru a forma idei compuse, în care mai multe idei simple sunt cuprinse sub acelaşi nume, au ceva spontan; căci unul*

admite în ideea complexă pe care o are despre aur sau despre dreptate unele idei simple pe care altul nu le admite.

THÉOPHILE. Spiritul este activ şi în privinţa ideilor simple, atunci când le deosebeşte unele de altele pentru a le examina în mod separat; ceea ce este spontan, precum şi combinarea mai multor idei, fie că o face pentru a atrage atenţia asupra unei idei compuse care rezultă de aici, fie pentru că are intenţia de a le cuprinde sub numele dat combinaţiei. Şi spiritul nu se poate înşela, cu condiţia să nu unească idei incompatibile şi cu condiţia ca acest nume să fie încă virgin, ca să zic aşa, adică să nu-i fi fost deja ataşată o noţiune care ar putea provoca un amestec cu aceea pe care o ataşăm din nou şi să dea naştere fie unor noţiuni imposibile, punând laolaltă ceea ce nu poate avea loc împreună, fie noţiuni superflue, care să conţină o obrepţiune[101], unind idei dintre care una poate şi trebuie să fie derivată din alta prin demonstraţie.

§4. PHILALÈTHE. *Modurile mixte şi relaţiile nu au altă realitate decât aceea pe care o au în spiritul oamenilor; de aceea tot ceea ce este în măsură să facă aceste tipuri de idei reale este posibilitatea de a exista sau de a se potrivi împreună.*

THÉOPHILE. Relaţiile au o realitate care depinde de spirit, asemenea adevărurilor; nu însă de spiritul oamenilor, deoarece există o supremă inteligenţă care le determină pe toate, din toate timpurile. Modurile mixte, care sunt distincte de relaţii, pot fi accidentele reale. Însă, fie că depind sau nu depind de spirit, este suficient pentru realitatea ideilor lor că aceste moduri sunt posibile, sau, ceea ce este acelaşi lucru, inteligibile în mod distinct. Şi pentru a ajunge aici, este necesar ca ingredientele să fie composibile, adică să poată exista în acelaşi timp.

§5. PHILALÈTHE. *Însă ideile compuse ale substanţelor, cum sunt formate în raport cu lucrurile, care sunt în afara noastră, şi pentru a reprezenta substanţele aşa cum există ele în mod real, ele nu sunt reale decât în măsura în care sunt combinaţii de idei simple, unite în mod real şi coexistente în lucrurile care există în afara noastră. Din contră, sunt himerice acelea care sunt compuse dintr-o asemenea colecţie de idei simple care nu au fost niciodată în mod real unite şi care nu s-au aflat niciodată împreună în nici o substanţă, cum sunt acelea care formează un centaur, un corp asemănător aurului cu excepţia greutăţii şi mai uşor decât apa, un corp similar pentru simţuri, însă înzestrat cu percepţie şi cu mişcare voluntară etc.*

THÉOPHILE. În felul acesta, luând termenul real şi himeric altfel în raport cu ideile de moduri decât în raport cu acelea care formează un lucru substanţial, nu văd ce noţiune comună unuia sau celuilalt caz veţi da ideilor reale sau himerice; căci modurile sunt reale atunci când sunt posibile, iar lucrurile substanţiale nu au idei reale pentru dv. decât atunci când sunt existente. Însă, atunci când vreţi să ne raportăm la existenţă, nu vom putea deter-

mina dacă o idee este himerică sau nu, deoarece ceea ce este posibil, deşi nu se află în locul sau în timpul în care existăm noi, poate a existat altă dată sau poate va exista într-o bună zi sau poate chiar se găseşte deja în prezent într-o altă lume, sau chiar într-a noastră fără să o ştim, asemenea ideii pe care Democrit o avea despre Calea Lactee, pe care telescoapele au pus-o în evidenţă; astfel încât se pare că cel mai bine este să spunem că ideile posibile devin himere doar atunci când le atribuim fără temei ideea de existenţă efectivă, cum fac cei care promit piatra filosofală, sau cum ar face cei care ar crede că a existat o naţiune de centauri. Altminteri, orientându-se doar în raport cu existenţa, ne vom depărta, fără a fi necesar, de limbajul curent, care nu permite să se spună că acela care vorbeşte iarna despre trandafiri şi garoafe vorbeşte despre o himeră, cu condiţia ca el să nu-şi imagineze că le poate găsi în grădina lui, cum povesteşte Albert cel Mare[102], sau vreun pretins magician.

CAPITOLUL XXXI

DESPRE IDEILE COMPLETE ŞI INCOMPLETE

§1. PHILALÈTHE. *Ideile reale sunt complete atunci când reprezintă perfect originile de unde spiritul presupune că ele sunt extrase, pe care pretind că le reprezintă şi la care se raportează. Ideile incomplete nu le reprezintă decât parţial.* §2. *Toate ideile noastre simple sunt complete. Ideile de albeaţă sau de dulceaţă, pe care le observăm la zahăr, sunt complete, deoarece este suficient faptul că ele corespund în întregime puterilor pe care Dumnezeu le-a pus în acest corp pentru a produce aceste senzaţii.*

THÉOPHILE. Observ, domnule, că numiţi idei complete sau incomplete pe acelea pe care autorul dvs. favorit le numeşte *ideas adaequatas aut inadaequatas*; le-am putea numi desăvârşite sau nedesăvârşite[103]. Am definit altă dată *ideam adaequatam* (o idee desăvârşită) pe aceea care este atât de distinctă, încât toate ingredientele sunt distincte şi aproximativ aşa este ideea unui număr[104]. Însă, atunci când o idee este distinctă şi conţine definiţia sau indiciile reciproce ale obiectului, ea va putea fi *inadaequata* sau nedesăvârşită, şi anume atunci când aceste semne sau ingrediente nu sunt, de asemenea, cunoscute toate în mod distinct; de exemplu, aurul este un metal care rezistă la cupelă şi la apă tare şi este o idee distinctă, căci ea dă notele sau definiţia aurului; nu este însă desăvârşită, căci natura cupelării sau a operaţiei

cu apă tare nu este îndeajuns cunoscută. De unde urmează că, atunci când nu avem decât o idee nedesăvârşită, acelaşi subiect este capabil de mai multe definiţii independente unele de altele, astfel încât nu vom putea totdeauna să le obţinem una din alta, nici să prevedem dacă ele trebuie să aparţină aceluiaşi subiect şi atunci doar experienţa ne învaţă faptul că ele îi aparţin aceluiaşi întotdeauna. De aceea aurul va putea fi definit şi ca cel mai greu dintre corpurile noastre sau cel mai maleabil, fără a vorbi de celelalte definiţii pe care le-am putea construi. Însă lucrul acesta nu se va întâmpla decât atunci când oamenii vor fi mers mai adânc în natura lucrurilor încât se va putea vedea de ce îi este propriu celui mai greu dintre metale să reziste la două probe ale aurarilor; în vreme ce, în geometrie, unde avem idei desăvârşite, este cu totul altceva, căci putem demonstra că secţiunile determinate ale conului şi ale cilindrului făcute de un plan sunt identice, mă refer la elipse, şi faptul acesta nu poate să ne fie necunoscut dacă suntem atenţi, deoarece noţiunile pe care le avem sunt desăvârşite. La mine, împărţirea ideilor în desăvârşite sau nedesăvârşite nu este decât o subîmpărţire a ideilor distincte şi nu mi se pare că ideile confuze, ca aceea pe care o avem despre dulceaţă, despre care vorbiţi dumneavoastră, domnule, merită acest nume; căci, deşi exprimă puterea care produce senzaţia, ele nu o exprimă în întregime sau noi nu putem să o ştim, căci, dacă am înţelege ce există în această idee pe care o avem despre dulcaţă, am putea şti dacă este suficientă pentru a ne da seama de tot ceea ce ne arată aici experienţa.

§3. PHILALÈTHE. *De la ideile simple să trecem la cele complexe; ele sunt fie moduri, fie substanţe. Ideile modurilor sunt asocieri voluntare de idei simple pe care spiritul le pune laolaltă fără a lua în considerare anumite arhetipuri sau modele reale şi actual existente; ele sunt complete şi nu pot fi altfel; deoarece nu sunt copii, ci arhetipuri pe care spiritul le formează pentru a le întrebuinţa în ordonarea lucrurilor sub anumite denumiri, nu le poate lipsi nimic, pentru că fiecare cuprinde acea combinaţie de idei pe care spiritul a vrut să o formeze şi, drept urmare, acea perfecţiune pe care a avut intenţia să i-o dea; şi nu ne putem imagina că intelectul cuiva poate avea o idee mai completă sau mai perfectă despre triunghi decât ideea a trei laturi şi a trei unghiuri. Acela care va strânge laolaltă ideile de pericol, de execuţie, de frământare care produce teamă, de examinare lucidă a ceea ce ar fi raţional să faci şi de punere în aplicare actuală, fără a se înspăimânta din cauza pericolului, va forma ideea de curaj şi cuprinde ceea ce el vrea, adică o idee completă, conformă bunului său plac. Alta este situaţia ideilor de substanţe prin care noi propunem ce anume există cu adevărat.*

THÉOPHILE. Ideea de triunghi şi cea de curaj au arhetipurile lor în posibilitatea lucrurilor, ca şi ideea de aur. Şi este indiferent, în ce priveşte

natura ideii, dacă a fost inventată înaintea experienței sau dacă a reținut-o după perceperea unei combinații pe care natura o făcuse. De asemenea, combinația care alcătuiește modurile nu este pe de-a-ntregul voluntară sau arbitrară, căci am putea pune laolaltă ceea ce este incompatibil, cum fac aceia care inventează automate cu mișcare perpetuă; în vreme ce ceilalți pot inventa unele bune și executabile, care nu au alt arhetip, la noi, decât ideea inventatorului, care are, ea însăși, drept arhetip, posibilitatea lucrurilor sau ideea divină. Deci aceste mașini sunt ceva substanțial. Ne putem, de asemenea, imagina lumi imposibile, ca atunci când se propune paralelismul parabolelor, ca atunci când ne imaginăm că am putea găsi două parabole paralele una cu cealaltă, ca două drepte sau două cercuri. O idee, deci, fie că ea este ideea unei lumi sau ideea unui lucru substanțial, va putea fi completă sau incompletă în măsura în care înțelegem bine sau rău ideile parțiale care formează ideea totală; iar semnul unei idei desăvârșite este faptul că ea ne face cunoscută în mod perfect posibilitatea obiectului.

CAPITOLUL XXXII

DESPRE IDEILE ADEVĂRATE ȘI FALSE

§1. PHILALÈTHE. *Cum adevărul sau falsitatea aparțin exclusiv propozițiilor, urmează că atunci când idele sunt numite adevărate sau false, există o propoziție* sau *o* afirmație *tacită.* §3. *Înseamnă că există o supoziție tacită a concordanței lor cu ceva anume,* §5, *mai ales cu ceea ce ceilalți desemnează prin acest nume (ca atunci când vorbesc despre justiție), la fel cu ceea ce există cu adevărat (cum este omul și nu centaurul), la fel cu esența de care depind proprietățile lucrurilor și, în acest sens, ideile noastre curente de substanțe sunt false atunci când ne imaginăm anumite forme substanțiale. În plus ideile merită să fie numite mai degrabă juste sau eronate, decât adevărate sau false.*

THÉOPHILE. Cred că am putea înțelege în felul acesta ideile adevărate sau false, însă cum aceste sensuri diferite nu se acordă între ele și nu pot fi ordonate comod sub o noțiune comună, prefer să le numesc idei adevărate sau false în comparație cu o altă afirmație tacită, pe care acestea o cuprind, și anume cea a posibilității. Astfel ideile posibile sunt adevărate și ideile imposibile sunt false[105].

CAPITOLUL XXXIII

DESPRE ASOCIEREA IDEILOR

§1. PHILALÈTHE. *Se remarcă adesea în raționamentele oamenilor ceva bizar și toată lumea este supusă acestui lucru.* §2. *Nu este vorba doar despre încăpățânare sau amor-propriu; căci, adesea, oameni de bună-credință sunt responsabili de acest cusur. Nu este suficient nici chiar dacă o punem pe seama educației sau a prejudecăților.* §4. *Este mai degrabă un soi de nebunie și am fi nebuni dacă am acționa întotdeauna astfel.* §5. *Acest cusur se naște dintr-o legătură nenaturală a ideilor, care are originea în întâmplare sau în obișnuință.* §6. *Înclinațiile și interesele și ele își au partea lor. Anumite înclinații frecventate de spiritele animale devin drumuri bătătorite. Atunci când cunoști o anumită melodie, ți-o amintești deîndată ce a început.* §7. *De aici vin simpatiile și antipatiile, care nu se nasc o dată cu noi. Un copil a mâncat prea multă miere și s-a îmbolnăvit ușor, pentru ca apoi, o dată ajuns om matur, să nu poată auzi acest nume fără a simți greață.* §8. *Copiii sunt foarte sensibili la aceste impresii și e bine să avem grijă în această privință.* §9. *Această asociere neregulată de idei are o mare influență în toate acțiunile și pasiunile noastre naturale și morale.* §10. *Întunericul poate trezi în copii imaginea unor figuri fantastice, datorită poveștilor ce le-au fost spuse.* §11. *Nu ne gândim la un om pe care îl urâm fără să ne gândim la răul pe care ni l-a făcut sau ni-l poate face.* §12. *Evităm o cameră în care am văzut murind un prieten.* §13. *O mamă care și-a pierdut un copil mult iubit pierde uneori o dată cu el toată bucuria, până când timpul șterge impresia acestei idei, ceea ce uneori nu se întâmplă niciodată.* §14. *Un om perfect vindecat de turbare printr-o operație extrem de delicată se știe toată viața obligat aceluia care a făcut această operație; însă îi este imposibil să suporte vederea acestuia.* §15. *Unii urăsc cărțile toată viața datorită răului tratament pe care l-au primit în școală. Cineva, o dată ce căpătă un ascendent asupra altuia într-o anumită ocazie, îl păstrează întotdeauna.* §16. *Există un om care învățase foarte bine să danseze, dar care, însă, nu putea să execute dansul atunci când exista în cameră un coș asemănător coșului care se afla în camera în care învățase.* §17. *Aceeași legătură nenaturală se află în obișnuințele intelectului; unim materia cu ființa ca și cum nu există nimic imaterial.*

THÉOPHILE. Această observație este importantă și pe de-a-ntregul plăcută mie și am putea-o sprijini printr-o infinitate de exemple. Descartes a avut în tinerețea sa o oarecare afecțiune pentru o persoană sașie și nu s-a putut stăpâni să aibă toată viața oarecare înclinație pentru aceia care aveau acest cusur. Hobbes, alt mare filosof, nu putea (se spune) să rămână singur într-un loc

obscur fără să aibă spiritul înspăimântat de imagini de spectre, deşi nu credea deloc în aşa ceva, această impresie fiindu-i rămasă de la poveştile care se spun copiilor. Câteva persoane învăţate şi cu mult bun-simţ, care sunt cu mult deasupra superstiţiilor, nu se puteau decide să fie treisprezece la o masă fără să fie extrem de deconcertaţi, fiind altă dată impresionaţi de convingerea că trebuie să moară unul dintre ei în decursul acelui an. Exista un gentilom care, fiind rănit, poate, în copilăria lui de un ac de păr rău prins, nu mai putea să-l mai vadă astfel fără a fi pe punctul de a cădea în leşin. Un prim-ministru, care purta la curtea stăpânului său numele de preşedinte, se simţi foarte ofensat de titlul cărţii lui *Ottavio Pisani,* numită *Lycurg* şi ceru să se scrie împotriva acestei cărţi, deoarece autorul, atunci când vorbea despre funcţionarii din justiţie pe care îi credea inutili, îi învinuise şi pe preşedinţi, şi, deşi acest termen în persoana ministrului însemna cu totul altceva, el asociase în asemenea măsură cuvântul cu persoana sa, încât fusese ofensat de acest cuvânt. Şi este un caz dintre cele mai obişnuite de asocieri nenaturale capabile să ne înşele, precum asocierile cuvintelor cu lucrurile, chiar şi atunci când există echivoc. Pentru a înţelege mai bine sursa legăturii nenaturale a ideilor trebuie să luăm în considerare ceea ce am spus deja mai sus (cap. XI, §11) vorbind despre raţiunea animalelor, căci omul, la fel ca şi animalul, uneşte în memoria şi în imaginaţia sa ceea ce a observat unit în percepţiile şi experienţele ale. Iată în ce constă toată raţiunea animalelor, dacă e permis să o numim astfel, şi adesea aceea a oamenilor, în măsura în care sunt empirici şi nu se guvernează decât prin simţuri şi prin exemple, fără a cerceta dacă aceeaşi relaţie are încă loc. Şi cum, adesea, temeiurile ne sunt necunoscute, este necesar să luăm în considerare exemplele, în măsura în care sunt frecvente; căci atunci, aşteptarea sau reminiscenţa unei percepţii cu ocazia unei alte percepţii, care este de obicei legată cu aceasta, este raţională; mai ales când este vorba de a ne păzi. Cum însă violenţa unei impresii foarte puternice produce adesea un efect egal, dintr-o dată, ca frecvenţa şi repetiţia mai multor impresii mediocre, care s-ar putea produce cu vremea, se întâmplă ca această violenţă să graveze în fantezie o imagine tot atât de profundă şi de vie ca o lungă experienţă. De aici vine faptul că o impresie întâmplătoare, însă violentă, uneşte în imaginaţia şi memoria noastră două idei, care se aflau deja acolo, tot atât de puternic şi de durabil, şi produce aceeaşi înclinaţie de a le uni şi de a le aştepta una după alta, ca şi cum o lungă întrebuinţare ar fi verificat conexiunea; astfel, acelaşi efect al asocierii îl aflăm şi aici, deşi nu mai are acelaşi temei. Autoritatea, partida, obişnuinţa produc de asemenea acelaşi efect ca experienţa şi raţiunea şi nu este uşor să ne eliberăm de aceste înclinaţii. Însă nu ar fi foarte dificil să ne păzim să fim înşelaţi în aceste judecăţi dacă ne-am consacra cu suficientă seriozitate căutării adevărului sau dacă ar proceda metodic atunci când recunosc că este important pentru ei să-l găsească.

CARTEA A III-A
DESPRE CUVINTE

CAPITOLUL I

DESPRE CUVINTE SAU DESPRE LIMBAJ ÎN GENERAL

§1. PHILALÈTHE. *Dumnezeu, făcând omul spre a fi o fiinţă socială, nu doar că i-a insuflat credinţa şi l-a obligat să trăiască împreună cu cei de o specie cu el, ci i-a dat şi facultatea de a vorbi, care trebuia să fie marele instrument şi legătura comună a acestei societăţi.* În felul acesta se nasc cuvintele, care servesc la reprezentarea şi chiar la explicarea ideilor.

THÉOPHILE. Sunt bucuros să vă văd departe de opinia lui Hobbes, care nu era de acord cu ideea că omul este făcut pentru societate, închipuindu-şi că el a fost doar forţat datorită necesităţii şi răutăţii semenilor săi. Însă el nu ia în considerare faptul că cei mai buni oameni, scutiţi de toate răutăţile, s-ar uni pentru a-şi atinge mai bine scopul, aşa cum păsările se îmbulzesc pentru a călători mai bine împreună cu altele şi aşa cum castorii se unesc cu sutele pentru a face diguri uriaşe; un mic număr dintre aceste animale neputând reuşi; şi aceste diguri le sunt necesare pentru a face în felul acesta rezervoare de apă sau mici lacuri, în care îşi construiesc cabane şi pescuiesc peşti, cu care se hrănesc. Acesta este temeiul societăţii animalelor, care este propriu acestora şi în nici un caz teama de semenii lor, care nu se întâlneşte deloc la animale.

PHILALÈTHE. Foarte bine, şi, în vederea unei mai bune cultivări a acestei societăţi, omul are în mod natural organele sale modelate astfel încât să fie adecvate formării de sunete articulate, pe care noi le numim cuvinte.

THÉOPHILE. În ceea ce priveşte organele, maimuţele le au aparent tot atât de adecvate ca şi noi pentru a forma cuvinte; cu toate acestea nu constatăm, în cazul lor, nici cel mai mic progres. Astfel, se pare că le lipseşte ceva de ordinul invizibilului. Trebuie luat în considerare faptul că am putea vorbi, mă refer la faptul de a ne face înţeleşi cu ajutorul sunetelor vocale, fără a forma sunete articulate, dacă am folosi în acest scop sunete muzicale;

însă ar fi nevoie de mai multă artă pentru a învăţa un limbaj al tonurilor, în vreme ce limbajul cuvintelor a putut fi alcătuit şi perfecţionat, puţin câte puţin, de către persoane care se aflau în simplitatea naturală. Există totuşi popoare, cum sunt chinezii, care cu ajutorul tonurilor şi al accentelor îşi variază cuvintele puţine la număr. Acesta era de asemenea şi gândul lui Golius, celebru matematician şi mare cunoscător al limbilor, anume că limba lor este artificială, adică a fost inventată dintr-o dată de un om învăţat, pentru a stabili o legătură cu ajutorul cuvintelor între o mulţime de naţiuni diferite, care locuiau această ţară uriaşă pe care o numim China, deşi această limbă s-ar putea să se fi modificat prin îndelunga ei folosire.

§2. PHILALÈTHE. Aşa cum urangutanii au organe fără a forma cuvinte, se poate spune că papagalii şi alte câteva păsări au cuvintele fără a avea limbajul, *căci putem dresa aceste păsări şi multe altele astfel încât să formeze sunete suficient de distincte; cu toate astea ele nu sunt capabile să vorbească. Numai omul este capabil să întrebuinţeze aceste sunete ca semne pentru concepţiile lor interioare, astfel încât să poată fi arătate celorlalţi.*

THÉOPHILE. Într-adevăr, cred că, fără dorinţa de a ne face înţeleşi, noi nu ne-am fi format niciodată limbajul; însă, o dată format, el foloseşte omului şi la a raţiona pentru sine, atât prin mijlocul pe care cuvintele îl oferă de a-şi aminti ideile abstracte, cât şi prin utilitatea pe care o aflăm atunci când raţionăm folosindu-ne de caracterele şi de ideile confuze; căci ar fi necesar prea mult timp dacă ar trebui să explicăm tot şi să punem tot timpul definiţiile în locul termenilor.

§3. PHILALÈTHE. *Cum însă multiplicarea cuvintelor ar fi încurcat întrebuinţarea lor, dacă ar fi fost necesar un nume distinct pentru a desemna fiecare lucru în parte, limbajul a fost mereu perfecţionat prin întrebuinţarea termenilor generali atunci când aceştia semnifică idei generale.*

THÉOPHILE. Termenii generali nu folosesc numai la perfecţionarea limbilor, ci sunt necesari prin chiar constituţia lor esenţială. Căci dacă prin lucruri particulare noi înţelegem indivizii, ar fi imposibil să vorbim dacă nu am avea decât nume proprii şi deloc substantive comune, adică dacă nu am avea cuvinte decât pentru indivizi, deoarece în orice clipă apare ceva nou atunci când e vorba despre indivizi, despre accidente şi, în special, despre acţiuni, acelea la care ne referim cel mai mult; dacă însă prin lucruri particulare înţelegem cele mai mici specii (*species infimas*), în afara faptului că foarte adesea e dificil să le determinăm, e evident faptul că acestea sunt deja universalii, întemeiate pe similitudine. Deci, după cum nu este vorba decât despre similitudine, mai mult sau mai puţin extinsă, după cum se vorbeşte despre genuri sau despre specii, este natural să indicăm orice tip de similitu-

dine sau legătură şi, drept urmare, să folosim termeni generali de toate gradele; şi chiar cei mai generali, fiind mai puţin împovăraţi în raport cu ideile sau esenţele pe care ei le cuprind, deşi sunt mai comprehensivi în raport cu indivizii cărora li se potrivesc, ei erau adesea cei mai uşor de format şi sunt şi cei mai utili. De aceea, dv. vedeţi că şi copiii şi cei care stăpânesc în mică măsură limba pe care vor să o vorbească sau materia despre care vorbesc, se folosesc de termeni generali ca plantă, animal, în loc să folosească termenii proprii, care le lipsesc. Şi e sigur că toate numele proprii sau individuale au fost la origine substantive comune sau generale.

§4. PHILALÈTHE. *Există chiar cuvinte pe care oamenii le folosesc nu pentru a semnifica vreo idee, ci lipsa sau absenţa unei anumite idei, ca nimic, neştiinţă, sterilitate.*

THÉOPHILE. Nu văd de ce nu s-ar putea spune că există idei privative, aşa cum există adevăruri negative, căci actul de a nega e pozitiv. Am spus deja câte ceva despre asta.

§5. PHILALÈTHE. Fără a contesta cele de mai sus, *ar fi mai cu folos, pentru a ne apropia mai mult de originea tuturor noţiunilor şi a cunoştinţelor noastre, să urmărim în ce mod cuvintele pe care le folosim pentru a forma acţiuni şi noţiuni pe de-a-ntregul îndepărtate de simţuri, îşi trag originea din ideile sensibile, de unde sunt transferate spre semnificaţii mai greu de pătruns.*

THÉOPHILE. Înseamnă că nevoile noastre ne-au obligat să părăsim ordinea naturală a ideilor, căci această ordine ar fi comună îngerilor şi oamenilor şi tuturor inteligenţelor în general şi pe care trebuia să o fi urmat şi noi dacă nu luam în considerare interesele noastre; am fost nevoiţi deci să ne legăm de acea ordine pe care ocaziile şi accidentele, la care specia noastră este supusă, ne-au dat-o; această ordine nu ne dă originea noţiunilor, ci, ca să zic aşa, istoria descoperirilor noastre.

PHILALÈTHE. Prea bine, analiza cuvintelor ne poate arăta, prin intermediul numelor însele, această înlănţuire, pe când cea a noţiunilor nu ar putea să ne-o dea, din motivul pe care l-aţi arătat. *Astfel cuvintele a imagina, a înţelege, a se ataşa, a concepe, a instila, a dezgusta, tulburare, linişte etc. sunt toate împrumutate din acţiunile lucrurilor sensibile şi aplicate unor moduri de a gândi. Cuvântul spirit, în sensul său prim, înseamnă suflare iar cel de înger înseamnă mesager. De aici putem presupune ce fel de noţiuni aveau primii oameni care vorbeau aceste limbi şi în ce fel natura le-a sugerat, în mod neaşteptat, oamenilor originea şi principiul tuturor cunoştinţelor lor prin numele însele.*

THÉOPHILE. V-am arătat deja că în *credo*-ul hotentoților, Sfântul Spirit a fost numit printr-un cuvânt care înseamnă la ei o suflare de vânt blajină și mângâietoare. Același lucru este valabil în ce privește majoritatea cuvintelor chiar dacă nu o recunoaștem totdeauna, deoarece cel mai adesea adevăratele etimologii s-au pierdut. Un anume olandez, puțin devotat religiei, abuzând de acest adevăr (anume de faptul că termeni din teologie, morală și metafizică sunt luați la origine din lucruri brute) pentru a ridiculiza teologia și credința creștină într-un mic dicționar flamand, în care dădea termenilor definiții sau explicații nu așa cum le cere folosirea, ci așa cum păreau să o arate forța originară a cuvintelor interpretându-le în mod răutăcios; și cum de altfel dăduse dovezi de impietate, se spune că el a fost pedepsit în *Raspelhuys*. E bine totuși să examinăm această analogie a lucrurilor sensibile și nonsensibile, care servește de fundament pentru tropi, ceea ce va fi înțeles mai bine examinând un exemplu foarte răspândit, precum este acela pe care ni-l dă folosirea prepozițiilor la, cu, de, în fața, în, în afara, prin, pentru, pe, către, care sunt obținute din spațiu, distanță, mișcare, și transformate apoi în tot soiul de schimbări, rânduieli, consecințe, diferențe, legături. Termele la arată apropierea atunci când spunem: eu merg la Roma. Însă, pentru a fixa un lucru îl apropiem de acela cu care vrem să îl unim, spunând că un lucru este legat de un altul. Și, în plus, cum există o legătură imaterială, ca să spun așa, atunci când un lucru urmează altuia din rațiuni morale, noi spunem, că ceea ce decurge din mișcările și voința cuiva aparține acelei persoane sau depind de ea ca și cum avea în vedere această persoană pentru a merge în preajma ei sau împreună cu ea. Un corp este împreună cu un altul atunci când se află în același loc; se spune însă și că un lucru este împreună cu acela cu care se află în același timp, într-o aceeași ordine sau parte a ordinii, sau care participă la aceeași acțiune. Când venim de undeva, locul a fost obiectul nostru prin lucrurile sensibile pe care ni le-a furnizat și este încă obiectul memoriei noastre, care este plină de el; de aici provine faptul că obiectul este semnificat de prepoziția de, ca atunci când spunem: este vorba de cutare lucru, se vorbește de(spre) aceasta, în speță, ca și cum ar proveni de aici. Și ceea ce este închis într-un loc sau într-un întreg, se sprijină sau este scos împreună cu el, accidentele sunt considerate aceleași, ca în subiect, *sunt in subjecto, inhaerent subjecto*[106]. Particula pe este de asemenea aplicată obiectului; spunem că suntem pe această materie aproape așa cum un muncitor este pe lemnul sau pe piatra pe care o taie și căreia îi dă formă; și cum aceste analogii sunt extrem de variabile și nu depind de niște noțiuni determinate, de aici provine faptul că limbile variază mult în folosirea acestor particule și cazuri, pe care prepozițiile le guvernează sau în care ele se află subînțelese și cuprinse în mod virtual.

CAPITOLUL II

DESPRE SEMNIFICAŢIA CUVINTELOR

§1. PHILALÈTHE. Cuvintele, fiind folosite de către oameni pentru a fi semnele ideilor lor, se poate pune în primă instanţă întrebarea legată de modul în care au fost determinate aceste cuvinte; şi se acceptă faptul că *nu prin vreo conexiune naturală care există între anumite sunete articulate şi anumite idei (căci în acest caz nu ar exista decât o singură limbă pentru oameni), ci printr-o instituire arbitrară, în virtutea căreia un anume cuvânt a fost în mod deliberat semnul unei anumite idei.*

THÉOPHILE. Ştiu că se obişnuieşte să se spună în şcoli şi peste tot că semnificaţiile cuvintelor sunt arbitrare *(ex instituto)* şi e adevărat că nu sunt determinate de o necesitate naturală, însă nu încetează să existe din motive atât naturale, în care întîmplarea îşi are partea sa, cât şi morale, în care există discernământ. Există poate unele limbi artificiale[107] care sunt în întregime alese şi în întregime arbitrare, cum se crede că a fost cea a Chinei sau cum sunt cele ale lui Georgius Dalgarnus[108] sau a domnului Wilkins[109], episcop de Chester. Însă acelea despre care ştim că au fost create din limbi deja cunoscute sunt un amestec de natural şi de hazard în limbile pe care le presupun. Este cazul acelora pe care hoţii le-au creat pentru a nu fi înţeleşi decât de cei din banda lor, ceea ce germanii numesc *Rothwelsch*, italienii, *lingua zerga*, francezii, narquois, pe care le alcătuiesc, de obicei, cu ajutorul limbilor comune care le sunt cunoscute, fie schimbând semnificaţia acceptată a cuvintelor prin metafore, fie făcând noi cuvinte printr-o compoziţie sau prin derivare, în maniera lor. Se formează de asemenea limbi prin contactul diferitelor popoare, fie amestecând la întâmplare limbi vecine, fie, cum se întâmplă mai adesea, luând una ca bază, pe care o schilodesc şi o modifică, pe care o amestecă şi o corup, neglijând şi schimbând ceea ce respectă aceasta şi chiar introducând alte cuvinte. *Lingua franca*, ce e întrebuinţată în comerţul din regiunea mediteraneană, este făcută din italiană, dar nu se ţine cont de regulile gramaticale. Un dominican armean, căruia i-am vorbit la Paris, îşi alcătuise sau poate deprinsese de la semenii lui un soi de *lingua franca*, făcută din latină, pe care o găseam destul de inteligibilă, deşi nu avea nici timpuri, nici cazuri, nici alte flexiuni, şi pe care o vorbea cu uşurinţă, fiind obişnuit cu ea. Părintele Labbé, iezuit francez, foarte învăţat, cunoscut pentru multe alte opere, a făcut o limbă a cărei bază era latina, care este mai uşoară şi care are mai puţine constrângeri decât latina noastră, care este mai ordonată însă decât *lingua franca*. El a scris special o carte despre ea. În ce priveşte limbile care există de mult timp, nu există nici una care să nu fie extrem de schimbată

astăzi. Ceea ce este evident prin compararea cu cărţile vechi şi cu monumentele care s-au păstrat. Franceza veche se aseamănă mai mult cu provensala şi cu italiana iar *germana veche*, cu franceza sau mai degrabă cu romana (numită altă dată *lingua romana rustica*), aşa cum existau ele în secolul nouă după Isus Hristos, în formulele de jurăminte ale fiilor împăratului Louis de Débonnaire, pe care Nithard, părintele lor, ni le-a păstrat. Nicăieri altundeva nu se găseşte o franceză, italiană sau spaniolă atât de veche. În ce priveşte însă *limba teutonilor* sau germana veche, există Evanghelia lui Ottfrid, călugăr din Weissenburg-ul acelui timp, pe care a publicat-o Flacius şi pe care Schilter voia să o republice. Şi saxonii strămutaţi în Marea Britanie ne-au lăsat cărţi încă şi mai vechi. Avem o versiune sau o parafrază a începutului Genezei şi a altor câteva părţi din Istoria Sfântă, făcută de un anume Caedmon, pe care Beda l-a menţionat deja. Însă, cea mai veche carte, nu numai dintre limbile germanice, ci şi dintre toate limbile Europei, exceptând greaca şi latina, este Evanghelia goţilor de la Marea Neagră, cunoscută sub numele de *Codex Argenteus*, scrisă cu caractere cu totul speciale, care a fost găsită în vechea mănăstire a benedictinilor din Verdun din Westfalia, şi a fost transportată în Suedia, unde este conservată, pe bună dreptate, cu tot atâta grijă ca şi originalul Pandectelor de la Florenţa, deşi această versiune a fost făcută pentru goţii orientali şi într-un dialect foarte îndepărtat de cel germanic scandinav deoarece se crede cu oarecare probabilitate că goţii de la Marea Neagră au venit originar din Scandinavia, sau cel puţin de la Marea Baltică. În plus, limba sau dialectul acestor vechi goţi este foarte diferită de germana modernă, deşi are acelaşi fond lingvistic. Galeza veche este încă şi mai diferită, judecând după limba cea mai apropiată de adevărata galeză, care este cea a Ţării Galilor, din Cornwall, şi bretona de jos; însă limba care se numeşte irlandeză diferă încă şi mai mult şi ne arată urmele unei limbi britanice, galeze şi germanice încă şi mai vechi. Totuşi aceste limbi vin dintr-o sursă şi pot fi considerate modificări ale aceleiaşi limbi, ce s-ar putea numi c e l t i c ă. De aceea, cei vechi îi numeau c e l ţ i atât pe germani, cât şi pe galezi. Şi, mergând mai departe, pentru a înţelege originile atât ale limbii celte şi latine, cât şi ale celei greceşti, care au o mulţime de rădăcini comune cu limbile germanice sau celtice, se poate presupune că acest fapt se datorează originii comune a tuturor acestor popoare, coborâte din s c i ţ i i veniţi de la Marea Neagră, care au traversat Dunărea şi Vistula, astfel încât o parte a lor ar fi putut merge în Grecia şi cealaltă parte ar fi putut umple Germania şi Galia; aceasta, ca urmare a ipotezei că europenii ar fi venit din Asia. S a r m a t i c a (presupunând că este slavonă) are, cel puţin pe jumătate, o origine germanică sau comună cu cea germanică. Apare ceva asemănător chiar în limba finlandezilor, care este limba celor mai vechi scandinavi, înainte ca popoarele germanice, adică danezii, suedezii şi norvegienii să ocupe locul cel mai bun

şi cel mai apropiat de mare; şi limba finladezilor sau limba din nord-estul continentului nostru, care este şi limba laponilor, se întinde de la ţărmul german sau mai degrabă norvegian, până la Marea Caspică (deşi întrerupţi de popoarele slavone, care s-au aşezat între acestea două) şi are legătură cu ungurii, veniţi din ţările care sunt acum parţial sub ruşi. Însă limba tătară, care a umplut nord-estul Asiei cu dialectele ei, pare a fi aceea a hunilor şi cumanilor, aşa cum este aceea a uzbecilor sau turcilor, a calmucilor şi a mugalilor. Or toate aceste limbi din Sciţia au multe rădăcini comune între ele şi cu limbile noastre şi se vădeşte chiar că limba arabă (între care trebuie să fie cuprinse cea a evreilor, fenicienilor antici, a locuitorilor din Caldeea şi a abisienilor din Etiopia) are un număr atât de mare şi o legătură atât de evidentă cu limbile noastre, încât nu le putem pune doar pe seama hazardului şi nici doar pe seama legăturilor, ci mai degrabă pe seama migrării popoarelor. Astfel încât, nu există nimic care să combată şi care să nu favorizeze mai degrabă ideea originii comune a tuturor naţiunilor şi a unei limbi radicale şi primitive. Dacă limba ebraică sau arabă se aseamănă cel mai mult, ea trebuie să fie, cel puţin, foarte mult modificată şi se pare că germana veche a conservat cel mai bine limba naturală şi (pentru a vorbi pe limba lui Jakob Böhme) adamică: căci, dacă noi am avea limba primitivă în puritatea ei sau îndeajuns conservată pentru a fi recognoscibilă, ar trebui să iasă la iveală temeiurile legăturilor fie fizice, fie ale unei instituiri arbitrare înţelepte şi demne de primul autor. Să presupunem însă că graiurile noastre sunt derivate; în ceea ce priveşte fondul, ele au totuşi ceva primitiv în ele însele care survene în raport cu cuvintele noi, formate graţie hazardului, însă pe temeiuri fizice. Acelea care semnifică sunetele animalelor, din care au provenit, sunt astfel de exemple. Aşa este de exemplu latinescul *coaxare*, atribuit broaştelor, care are legătură cu *couaquen* sau *quaken* în germană. Or, se pare că zgomotul acestor animale este rădăcina primordială a acestor cuvinte ale limbii germanice. Căci, cum aceste animale fac mult zgomot, astăzi se atribuie numele vorbitorilor de nimic şi flecarilor, care se numesc, diminutivat, *quakeler*; însă, în mod evident, chiar acest cuvânt *quakelen* avea altă dată un înţeles pozitiv şi însemna orice fel de sunete care se fac cu gura, fără a excepta cuvântul însuşi. Şi cum aceste sunete sau zgomote de animale sunt o mărturie a vieţii şi cum în felul acesta aflăm, înainte de a vedea, că există ceva viu, de aici provine faptul că *quek* în germana veche înseamnă viaţă sau în viaţă, cum putem observa în cele mai vechi cărţi, existând de asemenea urme în limba modernă, căci *Queksilber* înseamnă argint viu şi *erquicken* înseamnă a se face comod, cât şi a se reînsufleţi sau a-şi reveni după leşin sau după vreo muncă grea. Se spune de asemenea *Quäken* în germana vulgară anumitor ierburi rele, vii, ca să zic aşa, şi călătoare, cum se spune în germană, care se extind şi se propagă cu uşurinţă pe câmpuri, în prejudiciul grânelor; şi

în engleză *quickly* înseamnă prompt şi, într-un fel, viu. Aşa că se poate judeca că în privinţa acestor cuvinte limba germanică poate fi considerată primitivă, cei vechi neavând nevoie să împrumute din altă parte un sunet care este imitarea sunetului broaştelor. Şi există multe altele unde se observă acelaşi lucru. Căci se pare că printr-un instinct natural, vechi germanii, celţii şi alte popoare înrudite cu ei au folosit litera R pentru a desemna o mişcare violentă şi un zgomot asemănător cu acela al acestei litere. Ceea ce se vede în ῥέω fluo, *rinnen*, *rüren* (fluere), *ruhr* (fluxion), Rin-ul, Rhône, Ruhr (Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura), *rauben* (rapere, a răpi), *Radt* (rota), *radere* (raser), *rauschen* (cuvânt greu de tradus: înseamnă un zgomot precum cel al frunzelor sau arborilor pe care vântul sau un animal care trece le stârneşte, sau pe care îl face o rochie cu trenă), *reckken* (a întinde cu violenţă), de unde vine faptul că *reichen* înseamnă a ajunge până la, unde şi cuvântul *der Rick* înseamnă un baston lung sau o prăjină, folosind la suspendarea a ceva, cuvânt folosit în dialectul *Plattdeutsch*, specific Saxei inferioare, mai precis, regiunii din jurul oraşului Brunswick; la fel *rige*, reihe, regula, regere se raportează la o lungime sau drum drept şi *reck* desemnează un lucru sau o persoană foarte lată şi înaltă, în particular, un uriaş şi apoi un om puternic şi bogat, cum se vede în cuvântul german *reich* şi în *riche* sau *ricco*-ul celor pe jumătate latini. În spaniolă, *ricos hombres* desemna nobilii sau principii; ceea ce ne ajută să înţelegem în acelaşi timp în ce fel metaforele, sinecdoca şi metonimiile au făcut cuvintele să treacă de la o semnificaţie la alta, fără a putea urmări tot timpul pista. Observăm, de asemenea, acel zgomot şi acea mişcare violentă în *riss* (rupture), cu care latinescul *rumpo*, grecescul ῥήγνυμι, francezul *arracher*, italianul *straccio* au legătură. Cum litera R înseamnă în mod natural o mişcare violentă, litera L desemnează una mai blândă. De aceea observăm cum copiii şi aceia pentru care R este prea dur şi prea dificil de pronunţat pun în loc litera L, ca spunând, de exemplu, „cucelnicul meu pălinte". Această mişcare blândă se observă în *leben* (a trăi), *laben* (a întări, întrema, a ţine în viaţă), *lind*, lenis, *lentus* (lent), *lieben* (a iubi), *lauffen* (a aluneca vioi, cu vioiciune, ca apa care curge), *labi* (a aluneca, *labitur uncta vadis abies*[110]), *legen* (a pune încet), de unde vine *liegen*, a culca, *lage* sau laye (un pat asemenea unui pat de pietre, *lay-stein*, piatră stratificată, ardezie), *lego*, *ich lese* (adun ceea ce a fost pus, este opusul lui a pune, apoi citesc şi, în fine, la greci, vorbesc), *laud* (filă, lucru uşor de mutat din loc, la care se raportează de asemenea *lap*, *lid*, *lenken*), *luo*, λύω (solvo), *leinen* (în saxona vulgară), se dizolvă, se topeşte asemenea zăpezii, de unde acel râu din Hanovra, ce-şi are numele Leine, care vine din ţări muntoase, umflat de ninsorile topite. Fără a mai vorbi de o infinitate de asemenea denumiri, care dovedesc că există ceva natural în originea cuvintelor, care marchează un raport între lucruri şi sunete şi mişcările organelor vocale; şi datorită acestui fapt, litera L, unită cu alte

nume, formează diminutivul la latini, la popoarele mixte, pe jumătate latine, şi la germanii din nord. Totuşi, nu trebuie să pretindem că această legătură se poate remarca pretutindeni, căci linxul, leul, lupul sunt oricum, dar nu plăcute. Însă, ne-am fi putut referi la un alt caz, care este viteza (*lauf*), ce ne face să ne temem sau care ne obligă să fugim, ca şi cum acela care vede venind un asemenea animal strigă celorlalţi: *Lauf* (fugiţi!), fără a mai vorbi de faptul că datorită mai multor accidente şi schimbări majoritatea cuvintelor s-au transformat şi îndepărtat foarte mult de pronunţia şi semnificaţia lor originară.

PHILALÈTHE. Încă un exemplu l-ar face mai inteligibil.

THÉOPHILE. Iată aici unul destul de evident, care cuprinde multe altele. Cuvântul o c h i (*oeil*) şi cuvintele înrudite cu el ne pot ajuta. Pentru a vă face să înţelegeţi, voi începe de mai departe. *A* (prima literă) urmată de o mică aspiraţie, dă *Ah* şi cum o emisiune de aer face un sunet destul de clar la început şi apoi evanescent, acest sunet înseamnă în mod natural o mică răsuflare (*spiritum lenem*) atunci când *a* şi *h* nu sunt deloc puternice. Iată de unde ἄω, aer, aura, haugh, halare, haleine, ἄτμος, athem, odem (german) îşi au originea. Cum însă apa este de asemenea un fluid şi face zgomot, s-a întâmplat (se pare) ca *Ah*, făcut mai grosier prin dublare, adică *aha* sau *ahha*, a fost luat drept apă. Teutonii şi alţi celţi, pentru a indica mai bine mişcarea, au propus W-ul lor unuia şi altuia; iată de ce *wehen*, *wind*, vânt, indică mişcarea aerului şi *waten*, *vadum*, *water* mişcarea apei sau mişcarea în apă. Însă, pentru a reveni la *Aha*, pare să fie (cum am spus) un fel de rădăcină care înseamnă apă. Islandezii, care păstrează ceva din vechea cultură germanică scandinavă, au diminuat aspiraţia acesteia spunând *aa*; alţii, care spun *Aken* (înţelegând Aix, *Aquas grani*) l-au mărit, cum fac şi latinii în a lor *aqua şi* germanii, în anumite locuri, care spun *ach*, în sintagme, pentru a indica apa, ca atunci când *Schwarzach* înseamnă apă neagră, *Biberach*, apa castorilor. Şi în loc de Wiser sau Weser se spune *Wiseraha* în vechile titluri şi *Wisurach*, la vechii locuitori, pe care latinii l-au făcut Visurgis, aşa cum din Iler, Ilerach au dat *Ilargus*. Din *aqua*, *aigues*, *auue*, francezii au făcut în cele din urmă *eau*, pe care îl pronunţă *oo*, în care nu rămâne mai nimic din origine. *Auwe*, *Auge* la germani este astăzi un lac pe care apa îi inundă adesea, un islaz, *locus irriguus*, *pascuus*; însă, în mod mai particular, el înseamnă o insulă, ca în numele mănăstirii Reichenau (*Augia dives*) şi multe altele. Faptul acesta trebuie să fi avut loc la multe popoare germanice şi celtice, căci de aici s-a născut faptul că tot ceea ce este izolat într-un spaţiu de câmpie a fost numit *Auge* sau *Ooge*, oculus. Aşa se numesc urmele de ulei pe apă la germani; şi la spanioli *ojo* înseamnă gaură. Însă *Auge*, *ooge*, oculus, occhio etc. a fost aplicat în mod mai special o c h i u l u i, prin excelenţă, care face ca această cavitate izolată să strălucească pe chipul nostru; şi, fără îndoială, franţuzescul *oeil* vine de

asemenea de aici, însă originea nu este deloc recognoscibilă, dacă nu avem înlănţuirea pe care tocmai am făcut-o; şi se pare că vocabulele greceşti ὄμμαşi ὄψις ale grecilor vin pe aceeaşi filieră. *Oe* sau *Oeland* este o insulă a popoarelor nordice şi există o urmă în ebraică, unde Ai este o insulă. Domnul Bochart a crezut că fenicienii îşi luaseră acest nume, pe care credea că ei îl dăduseră Mării Egee, plină de insule. *Augere*, sporirea, vine şi ea de la *auue* sau *auge*, adică vărsarea apelor; aşa cum de asemenea *ooken*, *auken* în vechea saxonă, însemna a mări şi *augustus*, vorbind despre împărat, era tradus prin *ooker*. Râul din Brunswick, care vine din munţii Harz, şi drept urmare este supus creşterilor bruşte de nivel, se numeşte *Ocker*, iar în vechime purta numele *Ouacra*. Şi, în treacăt, spun că numele râurilor, fiind de obicei originate în cea mai veche antichitate cunoscută, indică cel mai bine vechea limbă şi vechii locuitorii, iată motivul pentru care ar merita o cercetare mai specială. Graiurile în general, fiind cele mai vechi monumente ale popoarelor, înaintea scrierii şi a artelor, indică cel mai bine descendenţa şi migraţiile. Iată de ce etimologiile bine întocmite ar merita un interes constant, însă trebuie alăturate limbile mai multor popoare şi nu trebuie să facem prea multe salturi de la o naţie la alta foarte îndepărtată fără a avea bune temeiuri, caz în care este întotdeauna util să avem popoarele intermediare drept garanţi. Şi, în general, nu trebuie să dăm vreo crezare etimologiilor decât atunci când există o sumedenie de indicii concordante: altminteri înseamnă a goropiza.

PHILALÈTHE. A goropiza? Ce vrea să însemne asta?

THÉOPHILE. Înseamnă că etimologiile stranii şi adesea ridicole ale lui Goropius Becanus, medic învăţat din secolul al XVI-lea, au devenit proverbiale, deşi altminteri nu s-a înşelat prea tare pretinzând că limba germanică, pe care el o numeşte cimbrică, are tot atâtea sau chiar mai multe semne decât limba evreilor, ceea ce indica o vechime mai mare. Îmi amintesc că răposatul Claubergius, excelent filosof, a publicat un mic eseu asupra originii limbii germanice, care ne face să regretăm pierderea a ceea ce promisese în legătură cu acest subiect. Eu însumi am publicat câteva gânduri asupra acestei teme, în afara faptului că îl îndrumasem pe domnul Gerardus Meierus, teolog din Bremen, să lucreze în acest sens, aşa cum a şi făcut, însă moartea l-a întrerupt. Sper totuşi că publicul va profita într-o bună zi şi de lucrările asemănătoare ale lui Schilter, celebru jurisconsult la Strasbourg, care, de asemenea, s-a sitns de curând. E cert, cel puţin, că limba şi obiectele vechi germanice intră în majoritatea cercetărilor despre origini, obiceiuri şi obiecte antice europene. Şi aş dori ca oameni învăţaţi să facă tot atât în limbile valonă, galică, slavonă, finlandeză, turcă, persană, armeană, georgiană şi altele, pentru a descoperi mai bine armonia acestora, care ar folosi în mod special, după cum tocmai am spus, la lămurirea originii naţiunilor.

§2. PHILALÈTHE. Acest plan este important, însă acum este vremea să părăsim materia cuvintelor şi să revenim la formal, adică la semnificaţia care este comună diferitelor limbi. Deci, veţi fi de acord, în primul rând, domnule, cu faptul că *atunci când un om vorbeşte altuia, el vrea să arate propriile sale idei, cuvintele neputând fi aplicate unor lucruri pe care nu le cunoaşte. Şi atâta vreme cât un om are idei din interiorul său nu am putea presupune că ele sunt conforme calităţilor lucrurilor sau concepţiilor altuia.*

THÉOPHILE. Este totuşi adevărat că avem pretenţia de a desemna foarte adesea mai degrabă ceea ce gândesc alţii decât ceea ce gândim noi cu de la sine putere, aşa cum nu se prea întâmplă decât laicilor a căror credinţă e implicită. Totuşi, sunt de acord că înţelegem totdeauna ceva general, oricât de confuză şi lipsită de inteligenţă este gândirea; şi suntem atenţi totuşi să aranjăm cuvintele conform obiceiului altora, mulţumindu-ne să credem că am putea să aflăm sensul acestora la nevoie. Astfel, uneori, nu suntem decât mijlocitorul gândurilor sau purtătorul de cuvânt al cuiva, ca şi cum ar fi o scrisoare; şi ne aflăm în această situaţie mai des decât credem.

§3. PHILALÈTHE. Aveţi dreptate să adăugaţi că mereu înţelegem ceva general, oricât de proşti am fi. *Un copil, nereţinând din ceea ce el numeşte aur decât ideea unei culori galbene strălucitoare de aur va numi aur chiar culoarea pe care o vede în coada unui păun; alţii vor adăuga greutatea, fuzibilitatea, maleabilitatea.*

THÉOPHILE. Sunt întru totul de acord; adesea însă ideea pe care o avem despre obiectul despre care vorbim este încă mai generală decât aceea a acestui copil şi nu mă îndoiesc că un orb din naştere nu poate vorbi în mod pertinent despre culori şi nici nu poate ţine un discurs în cinstea luminii, pe care nu o cunoaşte, pentru că a fost instruit în legătură cu efectele şi circumstanţele ei.

§4. PHILALÈTHE. Ceea ce spuneţi este foarte adevărat. Se întâmplă adesea ca oamenii să aplice ideile mai mult cuvintelor decât lucrurilor şi, deoarece au învăţat cea mai mare parte a acestor cuvinte înainte de a cunoaşte ideile pe care le semnifică, există nu numai copii, ci şi oameni maturi care vorbesc adesea asemenea papagalilor. §5. Totuşi, oamenii pretind de obicei că dau la iveală propriile lor idei şi, în plus, *ei pun pe seama cuvintelor un raport secret cu ideile celuilalt şi cu lucrurile însele. Căci dacă sunetele ar fi legate de o altă idee, prin aceea cu ajutorul căreia noi discutăm, ar însemna să vorbim două limbi; e adevărat că nu ne oprim prea mult pentru a examina care sunt ideile celorlalţi şi presupunem că ideea noastră este aceea pe care majoritatea oamenilor şi oamenii învăţaţi din ţară o pun în seama aceluiaşi cuvânt.* §6. *Aceasta se întâmplă în special în ceea ce priveşte ideile simple şi ideile modurilor, însă, în ce priveşte substanţele, se crede, încă şi mai mult, că aceste cuvinte semnifică, de asemenea, realitatea lucrurilor.*

THÉOPHILE. Substanţele şi modurile sunt deopotrivă reprezentate cu ajutorul ideilor; şi lucrurile, la fel de bine ca şi ideile, şi într-un caz şi într-altul sunt indicate prin cuvinte; aşa că nu văd deloc vreo diferenţă, numai că ideile lucrurilor substanţiale şi ale calităţilor sensibile sunt mai fixe. În rest, se întâmplă uneori ca ideile şi gândurile noastre să fie materia discursului nostru şi să formeze chiar lucrul pe care vrem să îl semnificăm, iar noţiunile reflexive intră mai mult decât credem în acelea despre lucruri. Se vorbeşte uneori despre cuvinte chiar în mod material, fără ca în această situaţie să putem pune în locul cuvântului semnificaţia sau raportarea la idei sau la lucruri; ceea ce se întâmplă nu doar când vorbim în calitate de gramaticieni ci şi când vorbim în calitate de alcătuitori de dicţionare, dând explicaţia cuvântului.

CAPITOLUL III

DESPRE TERMENII GENERALI

§1. PHILALÈTHE. Deşi nu există decât *lucruri particulare, cea mai mare parte a cuvintelor nu încetează să fie termeni generali, deoarece e imposibil*, §2, *ca fiecare lucru în parte să poată avea un nume aparte şi distinct, în afara faptului că ar fi necesară o memorie uimitoare, în raport cu care memoria anumitor generali, care puteau să îşi cheme soldaţii pe nume, nu ar fi nimic. Situaţie care ar merge chiar la infinit dacă fiecare animal, fiecare plantă şi chiar fiecare frunză a plantei, fiecare sământă, în fine, fiecare fir de nisip pe care am avea nevoie să îl numim ar trebui să aibă numele său.* Şi cum să numeşti părţile unor lucruri sensibile uniforme ca ale apei, focului, fierului, §3, *ca să nu mai vorbim de faptul că aceste nume particulare ar fi inutile, scopul principal al limbajului fiind acela de a trezi în spiritul celui care mă ascultă o idee asemănătoare cu a mea?* Astfel că similitudinea care este indicată prin termeni generali este de ajuns. §4. *Şi cuvintele particulare nu ne-ar fi de folos în extinderea cunoştinţelor noastre*, nici la judecarea viitorului cu ajutorul trecutului şi nici a unui individ prin altul. §5. *Totuşi, cum adesea avem nevoie să menţionăm anumiţi indivizi, cu deosebire din specia noastră, ne folosim de nume proprii; pe care le dăm de asemenea şi ţărilor, oraşelor, munţilor şi altor forme de relief. Şi negustorii de cai dau nume proprii chiar şi cailor lor, aşa cum Alexandru şi-a numit*

calul Bucefal, pentru a putea deosebi un anume cal sau altul, atunci când nu este sub ochii lor.

THÉOPHILE. Aceste observaţii sunt bune şi unele dintre ele se acordă cu cele pe care le-am făcut. Voi adăuga însă, în conformitate cu ceea ce am spus deja, că numele proprii au fost de obicei nume comune, adică generale, la origine, ca Brutus, Cezar, Augustus, Capito, Lentulus, Piso, Cicero, Elba, Rin, Ruhr, Leine, Oker, Bucefal, Alpi, Brenner sau Pirinei; căci se ştie că primul Brutus îşi trăgea acest nume de la aparenta lui stupiditate, că Cezar era numele unui copil scos prin tăiere din burta mamei lui, că August era un nume de veneraţie, că acest Capiton înseamnă cap mare, ca şi Bucefal de altfel, că Lentulus, Piso, Cicero au fost nume date la început acelora care cultivau anumite soiuri de legume. Am spus deja ce înseamnă numele acestor râuri ca Rin, Ruhr, Leine, Oker. Şi se ştie că toate râurile se numesc elbe în Scandinavia. Şi în fine a l p i sunt munţii acoperiţi cu zăpadă (carora li se potriveşte *album*, a l b) şi Brenner sau Pirinei se referă la o mare înălţime, căci *bren* înseamnă înalt, sau cap (aşa cum e Brennus) în celtică, după cum *brinck*, la saxonii de jos, înseamnă înălţime şi există un *Brenner* între Germania şi Italia, aşa cum Pirineii sunt între Galicia şi Spania. Astfel, aş îndrăzni să spun că aproape toate cuvintele sunt la origine termeni generali, deoarece se întâmplă foarte rar să inventezi un nume special, fără temei, pentru a indica un anume individ. Se poate deci spune că numele indivizilor erau nume pentru specie, care se dădeau prin excelenţă sau în alt mod vreunui individ, aşa cum numele de cap-mare se dădea celui care îl avea cel mai mare din tot oraşul sau care era cel mai apreciat dintre cei cu capetele mari, care erau cunoscuţi. Chiar în felul acesta se dau numele de genuri speciilor, adică ei se vor mulţumi cu un termen mai general sau mai vag pentru a desemna specii mai particulare, atunci când nu se îngrijesc de diferenţe. Aşa cum, de exemplu, se mulţumesc cu numele general de absint, deşi există printre acestea atâtea specii încât cineva din familia Bauhin a umplut o carte întreagă.

§6. PHILALÈTHE. Reflecţiile dv. asupra originii numelor proprii sunt foarte adevărate; însă, pentru a ajunge la originea numelor comune sau a termenilor generali, veţi fi de acord, fără îndoială, domnule, cu faptul că *aceste cuvinte devin generale atunci când sunt semne ale ideilor generale şi ideile devin generale atunci când, prin abstracţie, se separă timpul, locul sau o altă circumstanţă a acesteia, care le pot determina drept cutare sau cutare existenţă particulară.*

THÉOPHILE. Eu sunt de acord cu această întrebuinţare a abstracţiunilor, însă lucrul acesta se întâmplă mai degrabă urcând de la specii la genuri, decât de la indivizi la specii. Căci (oricât de paradoxal ar părea) ne este imposibil să avem cunoaşterea indivizilor şi să aflăm mijlocul de a deter-

mina cu exactitate individualitatea vreunui lucru, excepție făcând cazul în care o conține el însuși[111]; căci toate circumstanțele pot reveni; cele mai mici diferențe ne sunt insensibile; locul și timpul, departe de a determina, au, ele însele, nevoie să fie determinate prin lucrurile pe care le conțin. Ceea ce este mai important aici este faptul că individualitatea cuprinde infinitul și doar acela care este în măsură să îl cuprindă poate avea cunoașterea principiului individuației pentru unul sau altul dintre lucruri; ceea ce se datorează influenței (pentru a-l înțelege corect) tuturor lucrurilor din univers, unele asupra altora. E adevărat că nu ar fi deloc astfel dacă ar exista atomii lui Democrit; și, de asemenea, nu ar exista atunci deloc diferență între doi indivizi diferiți, cu o figură și o mărime identică.

§7. PHILALÈTHE. *Este totuși evident că ideile pe care copiii și le formează despre persoanele cărora le vorbesc (pentru a ne opri la acest exemplu) sunt asemenea persoanelor însele și nu sunt decât particulare. Ideile pe care ei le au despre doica lor și despre mama lor sunt foarte bine trasate în spiritul lor iar numele de doică sau de mămică pe care le întrebuințează copiii au legătură doar cu aceste persoane. Când, mai târziu, timpul i-a făcut să observe că există o sumedenie de alte ființe care seamănă cu tatăl și cu mama lor, ei își formează o idee la care ei găsesc că toate aceste ființe particulare participă deopotrivă și îi dau, asemenea celorlalți, numele de om.* §8. *Ei dobândesc pe aceeași cale nume și noțiuni mai generale; de exemplu, noua idee de animal nu se formează prin nici o adăugire, ci doar eliminând figura și proprietățile particulare ale omului și reținând un corp însuflețit, însoțit de sentiment și de mișcare spontană.*

THÉOPHILE. Foarte bine; însă lucrul acesta îmi arată ceea ce tocmai am spus; căci, așa cum copilul înaintează prin abstractizare, de la observarea ideii de om la observarea ideii de animal, tot astfel el a ajuns de la această idee mai specifică, pe care o observa în mama sau tatăl său și în alte persoane, la cea de natură umană. Căci, pentru a înțelege că el nu avea deloc o idee precisă despre individ, e suficient să spunem că o asemănare pe jumătate l-ar înșela cu ușurință și l-ar face să considere o altă femeie drept mama lui, care totuși nu este. Știți istoria falsului Martin Guerre, care a înșelat-o chiar pe soția celui adevărat și pe rudele apropiate prin asemănare unită cu îndemânare și care i-a pus în încurcătură mult timp pe judecători, chiar și atunci când a sosit cel adevărat.

§9. PHILALÈTHE. *Astfel tot acest mister al genului și speciilor, despre care se vorbește atât de mult în școli, care însă, dincolo de asta, este atât de puțin temeinic examinată, tot acest mister, zic, se reduce la formarea ideilor abstracte, mai mult sau mai puțin extinse, cărora li se dau anumite nume.*

THÉOPHILE. Arta de a ordona lucrurile după genuri și după specii nu este de mică importanță și folosește mult atât judecății, cât și memoriei. Știți

cât de important este acest fapt în botanică, fără a mai vorbi de animale şi de alte substanţe, şi fără a mai vorbi, de asemenea, despre fiinţele morale şi noţionale, cum le numesc unii. O mare parte a ordinii depinde de aceasta şi mulţi autori valoroşi scriu, astfel încât întregul lor discurs să poată fi redus la diviziuni şi subdiviziuni, conform unei metode care are legătură cu genurile şi speciile, şi ajută nu doar reţinerii lucrurilor, dar şi găsirii lor. Şi aceia care au aranjat tot soiul de noţiuni sub anumite titluri sau predicamente subdivizate au făcut o treabă foarte utilă.

§10. PHILALÈTHE. *Definind cuvintele, noi ne folosim de gen sau de termenul general cel mai apropiat; acest gen semnifică pentru a ne cruţa de osteneala de a socoti diferitele idei simple sau uneori pentru a ne scuti de ruşinea de a nu putea să facem această enumeraţie. Însă, chiar dacă cea mai scurtă cale de a defini este cu ajutorul genului şi a diferenţei, aşa cum zic logicienii, ne putem îndoi, după părerea mea, de faptul că este cea mai bună: cel puţin nu este unică. În definiţia care spune că omul este un animal raţional (definiţie care nu e poate cea mai exactă, dar care serveşte însă, suficient scopului de faţă), în locul cuvântului animal, s-ar putea pune definiţia lui. Ceea ce arată că regula ce vrea ca o definiţie să fie compusă obligatoriu din gen şi diferenţă nu este absolut necesară, respectarea ei strictă nefiind de vreun folos prea mare. Astfel limbile nu sunt totdeauna formate conform regulilor logicii, astfel încât semnificaţia fiecărui termen poate fi exact şi clar exprimată prin alţi doi termeni. Iar aceia care au făcut această regulă nu au avut dreptate în a ne da atât de puţine definiţii care să fie conforme cu aceasta.*

THÉOPHILE. Sunt de acord cu observaţia dv.; ar fi totuşi avantajos din mai multe motive ca definiţiile să poată fi din doi termeni: faptul acesta, fără îndoială, ar simplifica mult şi toate diviziunile ar putea fi reduse la dihotomii, care sunt cea mai bună specie a acestora, folosind mult în invenţie, judecată şi memorie. Nu cred totuşi că logicienii impun totdeauna ca genul şi diferenţa să fie exprimate printr-un singur cuvânt; de exemplu termenul poligon regulat poate fi considerat genul pătratului şi, în figura cercului, genul ar putea fi o figură plană curbilinie şi diferenţa ar fi faptul că punctele liniei înconjurătoare sunt egal depărtate de un anumit punct, considerat centru. Mai mult, este de asemenea bine să observăm că, adesea, genul va putea fi schimbat în diferenţă şi diferenţa în gen, de exemplu: pătratul este un regulat cvadrilateral sau, altfel spus, un patrulater regulat, astfel încât, se pare că genul sau diferenţa nu se deosebesc decât ca substantivul şi adjectivul; ca şi cum în loc să spunem că omul este un animal raţional, limba ne permite să spunem că omul este o fiinţă animlă raţională, adică o substanţă raţională dotată cu o natură animală; în vreme ce spiritele sunt substanţe raţionale a căror natură nu este deloc animală sau comună cu a animalelor. Şi această

schimbare a genurilor şi diferenţelor depinde de variaţia de ordine a subdiviziunilor.

§11. PHILALÈTHE. *Rezultă din ceea ce tocmai am spus că ceea ce se numeşte general şi universal nu aparţine existenţei lucrurilor, ci este o operă a intelectului.* §12. *Şi esenţele fiecărei specii nu sunt decât ideile abstracte.*

THÉOPHILE. Nu înţeleg suficient această consecinţă. Căci generalitatea constă în asemănarea lucrurilor singulare între ele, şi această asemănare este o realitate.

§13. PHILALÈTHE. Vă voi spune eu însumi că *aceste specii sunt întemeiate pe asemănări.*

THÉOPHILE. Pentru ce, atunci, să nu căutăm şi esenţa genurilor şi a speciilor?

§14. PHILALÈTHE. *Veţi fi mai puţin surprins dacă mă veţi auzi spunând că aceste esenţe sunt opera intelectului, dacă luăm în considerare faptul că există, cel puţin, idei complexe, care, în spiritul diferitelor persoane, sunt adesea diferite colecţii de idei simple şi, astfel, ceea ce este avariţie în mintea unui om nu înseamnă la fel în mintea altuia.*

THÉOPHILE. Mărturisesc, domnule, că există puţine locuri în care am înţeles mai puţin forţa concluziilor dv. decât aici, ceea ce mă mâhneşte. Dacă oamenii se deosebesc prin nume, schimbă asta lucrurile sau asemănarea lor? Dacă cineva aplică numele de avariţie unei asemănări şi altcineva alteia, vom avea două specii diferite desemnate prin acelaşi nume.

PHILALÈTHE. *În specia substanţelor, care ne este [cea] mai familiară şi pe care noi o cunoaştem în modul cel mai intim, m-am îndoit în mai multe rânduri dacă fructul pe care o femeie l-a adus pe lume era om până la a discuta dacă trebuie să îl hrănim sau să îl botezăm; ceea ce nu s-ar putea întâmpla dacă ideea abstractă sau esenţa, căreia îi aparţine numele de om, ar fi opera naturii şi nu o diversă şi nesigură colecţie de idei simple, pe care intelectul le pune laolaltă şi căreia îi dă un nume după ce l-a generalizat cu ajutorul abstracţiei. Astfel încât, în fond, fiecare idee distinctă, formată prin abstracţie, este o esenţă distinctă.*

THÉOPHILE. Mă iertaţi că vă spun, dar limbajul dv. mă pune în încurcătură, căci nu văd nici o legătură. Dacă nu putem să judecăm întotdeauna cu ajutorul a ceea ce se află în exterior, asemănările din interior sunt ele, din acest motiv, în mai mică măsură în natură? Când ne îndoim dacă un monstru este om, înseamnă că ne îndoim dacă are raţiune. Când vor şti că are, teologii vor cere să fie botezat iar jurisconsulţii să fie hrănit. E adevărat că se poate discuta despre cele mai mici specii luate logic, care se diversifică prin accidente în aceeaşi specie fizică sau în aceeaşi familie; însă nu avem nevoie să le determinăm; putem chiar să le diversificăm la infinit, după cum se vede în

marea diversitate a portocalelor, lămâilor, pe care experții știu să le numească și să le deosebească. Acetea se observă, de asemenea, și în cazul lalelelor și garoafelor, atunci când aceste flori erau la modă. În rest, faptul că oamenii unesc sau nu o idee sau alta sau faptul că natura le unește sau nu în prezent, acest lucru nu afectează cu nimic esențele, genurile sau speciile, deoarece nu este vorba decât despre posibilități, care sunt independente de gândirea noastră.

§15. PHILALÈTHE. *Presupunem de obicei o constituție reală speciei fiecărui lucru și, este în afară de orice îndoială, că specia trebuie să o aibă, de care trebuie să depindă fiecare conglomerat de idei simple sau calități coexistente în acest lucru. Cum însă este evident că lucrurile nu sunt ordonate în tipuri sau specii sub anumite nume, decât în măsura în care se acordă cu anumite idei abstracte cărora le-am atribuit aceste nume, esența fiecărui gen sau specii ajunge să nu fie altceva decât ideea abstractă semnificată prin numele general sau specific și vom afla că este tocmai ceea ce aduce cuvântul esență, conform întrebuințării lui celei mai comune care i se dă. N-ar fi rău, după părerea mea, să desemnăm aceste două tipuri de esențe prin două nume diferite, și să o numim pe prima esență reală și pe cealaltă esență nominală.*

THÉOPHILE. Mi se pare că limbajul dv. inovează foarte mult în modurile de a se exprima. S-a vorbit mult până acum de definiții nominale și cauzale sau reale, nu însă, din câte știu, despre esențe altfel decât reale, decât numai dacă prin esențe nominale nu înțelegem esențele false și imposibile, care par să fie esențe, dar care nu sunt, cum ar fi de exemplu aceea a unui decaedru regulat, adică a unui corp regulat cuprins sub zece planuri sau suprafețe. Esența, în fond, nu este altceva decât posibilitatea a ceea ce se propune. Ceea ce se presupune a fi posibil este exprimat prin definiție; însă, această definiție nu este decât nominală atunci când ea nu exprimă în același timp posibilitatea, căci atunci ne-am putea îndoi dacă definiția exprimă ceva real, adică posibil, până când experiența ne vine în ajutor pentru a ne face cunoscută această realitate *a posteriori*, atunci când obiectul se află efectiv în lume; ceea ce este suficient în absența rațiunii, care ne-ar face cunoscută realitatea *a priori*, indicând cauza sau producerea posibilă a lucrului definit. Nu ne stă în putere să unim ideile după bunul nostru plac, decât numai dacă această combinație nu este justificată sau prin rațiune, care ne arată că este posibilă, fie prin experiență, care ne arată că este actuală și, prin urmare, posibilă. Pentru a deosebi mai bine esența și definiția, trebuie spus că nu există decât o esență a lucrului, dar că există mai multe definiții care exprimă o aceeași esență, așa cum aceeași structură sau același oraș poate fi reprezentat din diferite perspective, conform diferitelor unghiuri din care îl privim.

§18. PHILALÈTHE. Cred că veţi fi de acord cu faptul că *realul şi nominalul sunt întotdeauna identice în ideile simple şi în ideile modurilor; însă, în ideile substanţelor, ele sunt întotdeauna diferite. O figură care determină spaţiul prin trei linii este esenţa triunghiului, în egală măsură reală şi nominală; căci este vorba nu numai despre ideea abstractă căreia îi este ataşat numele general , ci despre esenţa sau despre fiinţa proprie lucrului, sau fundamentul din care purced proprietăţile lui şi de care sunt ataşate. Însă, situaţia este cu totul alta în privinţa aurului; constituţia reală a părţilor lui, de care depind culoarea, greutatea, fuzibilitatea, stabilitatea etc., ne este necunoscută şi, neavând nici o idee despre ea, nu avem nici un nume care să fie semnul acesteia. Totuşi, acestea sunt calităţile care fac ca această materie să fie numită aur, fiind esenţa sa nominală, adică cea care îndreptăţeşte numele.*

THÉOPHILE. Prefer să spun, conform întrebuinţării curente, că esenţa aurului este ceea ce îl constituie şi care îi dă aceste calităţi sensibile, care îl fac identificabil şi care formează definiţia sa nominală, în vreme ce am avea definiţia reală şi cauzală dacă am putea explica această structură sau constituţie interioară. Totuşi definiţia nominală este, în acest caz, reală în egală măsură, nu prin ea însăşi (căci ea nu ne face *a priori* cunoscută posibilitatea sau generarea corpului), ci prin experienţă, deoarece noi experimentăm faptul că există un corp în care se află împreună aceste calităţi fără de care ne-am putea îndoi dacă o atare greutate ar fi compatibilă cu o atare maleabilitate, aşa cum ne puteam îndoi, până acum, dacă este posibilă în natură o sticlă maleabilă la frig. Mai departe nu sunt de aceeaşi părere cu dv., domnule, că există diferenţă între ideile de substanţe şi ideile de predicate, ca şi cum definiţiile predicatelor (adică ale modurilor şi ale obiectelor ideilor simple) ar fi întotdeauna reale şi nominale în acelaşi timp şi că definiţiile substanţelor nu ar fi decât nominale. Sunt perfect de acord că este mai dificil să ai definiţii reale ale corpurilor, care sunt fiinţe substanţiale, deoarece structura lor este mai puţin evidentă. Nu aceasta este însă situaţia tuturor substanţelor; căci noi avem o cunoaştere a adevăratelor substanţe sau a unităţilor (cum sunt Dumnezeu şi sufletul) tot atât de intimă ca şi despre majoritatea modurilor. De altfel, există predicate tot atât de puţin cunoscute ca structura corpurilor; căci galbenul sau amarul, de exemplu, sunt obiectele ideilor sau imaginaţiilor simple şi totuşi nu avem despre ele decât o cunoaştere confuză, chiar şi în matematici, unde acelaşi mod poate avea şi o definiţie nominală şi una reală. Puţini oameni au explicat corect în ce constă diferenţa dintre aceste două definiţii, care trebuie să deosebească şi esenţa existenţei şi proprietatea. După părerea mea, această diferenţă constă în faptul că definiţia reală arată posibilitatea definitului, ceea ce definiţia nominală nu face: definiţia a două drepte paralele, care ne spune că ele se află în acelaşi plan şi că ele nu se întâlnesc

deloc, deşi sunt prelungite la infinit, nu este decât una nominală, căci în primă instanţă ne putem îndoi cum aşa ceva este cu putinţă. Însă, atunci când am înţeles că într-un plan putem duce o dreaptă paralelă unei drepte date, ţinând cont că punctele care descriu paralela rămân tot timpul egal depărtate de dreapta dată, observăm în acelaşi timp că lucrul este posibil şi datorită faptului că ele au această proprietate de a nu se întâlni niciodată, ceea ce face ca definiţia să fie nominală. Însă această proprietate nu este specifică paralelismului decât atunci când cele două linii sunt drepte, în vreme ce, dacă cel puţin una ar fi curbă, ele ar putea fi trasate astfel încât să nu se poată niciodată întâlni şi totuşi să nu fie paralele.

§19. PHILALÈTHE. *Dacă esenţa ar fi altceva decât o idee abstractă, ea nu ar mai fi necreată şi incoruptibilă. Un licorn, o sirenă, un cerc exact nu există poate deloc în lume.*

THÉOPHILE. V-am spus deja, domnule, că esenţele sunt eterne, deoarece aici nu este vorba decât despre posibil.

CAPITOLUL IV

DESPRE DENUMIRILE IDEILOR SIMPLE

§2. PHILALÈTHE. Vă mărturisesc că am crezut totdeauna că este arbitrar să formezi moduri; însă, în ce priveşte ideile simple şi cele ale substanţelor, eram convins că în afara posibilităţii, *aceste idei trebuie să desemneze o existenţă reală.*

THÉOPHILE. Nu văd necesitatea. Dumnezeu are ideile lor înainte de a crea obiectele acestor idei şi nimic nu îl împiedică să poată să comunice asemenea idei creaturilor inteligente; nu există nici chiar demonstraţia exactă care să dovedească faptul că obiectele simţurilor noastre şi ale ideilor simple, pe care ni le prezintă simţurile, există în afara noastră. Ceea ce se întâmplă mai ales în cazul acelora care cred împreună cu cartezienii şi cu celebrul nostru autor că ideile noastre simple despre calităţile sensibile nu se aseamănă deloc cu ceea ce există în afara noastră, în obiecte: deci nu ar exista nimic care să oblige aceste idei să fie întemeiate în vreo existenţă reală.

§ 4, 5, 6, 7. PHILALÈTHE. Veţi fi de acord cel puţin cu această diferenţă între ideile simple şi compuse, anume că *numele ideilor simple nu pot fi definite, în vreme ce numele ideilor compuse pot fi. Căci definiţiile trebuie să conţină mai mult de un termen, astfel încât fiecare să semnifice o*

idee. În felul acesta, se vede ceea ce poate sau nu poate să fie definit şi din ce motiv definiţiile nu pot merge le infinit; şi până acum nimeni, din câte ştiu, nu a remarcat acest lucru.

. THÉOPHILE. Eu am făcut, de asemenea, observaţia, în micul *Eseu asupra ideilor*, înserat în *Actes de Leipzig*, acum vreo 20 de ani[112], că termenii simpli nu pot avea o definiţie nominală; am adăugat însă în acelaşi timp că aceşti termeni, atunci când ei nu sunt simpli decât în ceea ce ne priveşte (deoarece noi nu avem mijlocul de a face analiza lor pentru a ajunge la percepţiile elementare din care ei sunt compuşi), asemenea caldului, frigului, galbenului, verdelui, pot primi o definiţie reală, care ar lămuri cauza acestora: aşa că definiţia reală a verdelui este de a fi compus din albastru şi din galben, bine amestecate, deşi verdele nu este mai susceptibil de o definiţie nominală care să îl facă mai identificabil decât albastrul şi galbenul, câtă vreme termenii simpli în ei înşişi, adică a căror compunere este clară şi distinctă, nu pot primi nici o definiţie, fie nominală, fie reală. Veţi găsi în acest mic *Eseu*, apărut în *Actes de Leipzig*, temeiurile unei bune părţi a doctrinei care priveşte intelectul, explicată în rezumat.

§7, 8. PHILALÈTHE. Era bine să explicăm această problemă şi să arătăm ce ar putea fi definit sau nu. Şi sunt tentat să cred că se iscă adesea mari dispute şi că este introdusă o vorbire încâlcită în discursul oamenilor pentru a nu mai reflecta la aceste lucruri. *Aceste celebre fleacuri, în legătură cu care se face atâta zgomot în şcoli, s-au născut din faptul că nu s-a luat în considerare această diferenţă care există între idei. Cei mai mari maeştri în artă au fost obligaţi să lase majoritatea ideilor simple fără a le defini şi, când s-au apucat să o facă, ei nu au reuşit deloc. Să considerăm, de exemplu, felul în care spiritul omului poate să inventeze o vorbire subtilă şi confuză, considerând următoare definiţie dată de Aristotel: mişcarea este actul unei fiinţe în potenţă, în măsura în care ea este în potenţă* §9. *Şi modernii care definesc mişcarea spunând că este trecerea dintr-un loc într-altul nu fac decât să pună un cuvânt sinonim în locul altuia.*

THÉOPHILE. Am făcut deja observaţia într-una din discuţiile noastre trecute că în doctrina dv. sunt considerate simple o sumedenie de idei care nu sunt întocmai. Mişcarea se numără printre acestea, şi cred că aceasta ea poate fi definită; iar definiţia care spune că este o schimbare a locului nu este de dispreţuit. Definiţia lui Aristotel nu este atât de absurdă pe cât se crede, cu condiţia să înţelegem că grecescul κίνησις nu înseamnă ceea ce noi numim mişcare, ci ceea ce noi exprimăm prin cuvântul schimbare şi de aceea el îi dă o definiţie atât de abstractă şi atât de metafizică, în vreme ce procesul numit de noi mişcare este numit la el φορὰ, *latio*, şi se află printre speciile schimbării (τῆ ς κινήσεως).

§10. PHILALÈTHE. Nu veţi scuza, însă, cel puţin *definiţia luminii a aceluiaşi autor, anume că este actul transparentului.*

THÉOPHILE. Ca şi dv., o consider inutilă, folosindu-se prea mult conceptul său de act, care nouă nu ne spune mare lucru. Diafan este, după el, un mediu prin care s-ar putea vedea, iar lumina este ceea ce constă în traiectoria actuală. Ce mai definiţie!

§11. PHILALÈTHE. Suntem deci de acord că *ideile noastre simple nu ar putea avea definiţii nominale, aşa cum noi nu am putea cunoaşte gustul ananasului din relatarea călătorilor, numai dacă am putea gusta lucrurile cu urechile, aşa cum Sancho Panza avea facultatea de a o vedea pe Dulcineea din auzite, sau asemenea acelui orb care, auzind foarte mult vorbindu-se despre strălucirea stacojiului, a crezut că trebuie să semene cu sunetul trompetei.*

THÉOPHILE. Aveţi dreptate şi toţi călătorii din lume nu ne-ar fi putut da prin relatările lor ceea ce datorăm unui gentilom din această ţară, care cultivă cu succes copaci de ananas în trei locuri din Hanovra, aproape de malul Weserului, şi a găsit modalitatea de a-i înmulţi astfel încât poate, într-o bună zi, îl vom putea avea de pe plantaţiile noastre, tot atât de îmbelşugate ca cele de portocali din Portugalia, deşi există, se pare, o oarecare alterare a gustului.

§12, 13. PHILALÈTHE. *Situaţia stă cu totul altfel în cazul ideilor complexe. Un orb poate înţelege ce este statuia şi un om care nu ar fi văzut niciodată curcubeul ar putea înţelege ce este, cu condiţia să fi văzut culorile care îl compun.* §15. *Totuşi, deşi ideile simple sunt inexplicabile, ele nu încetează să fie cele mai puţin nesigure.* Căci experienţa face mai mult decât definiţia.

THÉOPHILE. Există totuşi o dificultate în ce priveşte ideile care nu sunt simple în ce ne priveşte. De exemplu, ar fi dificil să indicăm exact limitele albastrului şi ale verdelui şi, în general, să deosebim culori foarte apropiate, în vreme ce putem avea noţiuni precise ale termenilor de care ne folosim în aritmetică şi geometrie.

§16. PHILALÈTHE. *Ideile simple au încă ceva numai al lor, şi anume faptul că ele se subordonează foarte puţin faţă de ceea ce logicienii numesc linie predicamentală, de la specia ultimă până la genul suprem. Înseamnă că nu putem suprima nimic din specia ultimă, nefiind decât o singură idee simplă; de exemplu, nu putem suprima nimic din ideile de alb şi roşu pentru a reţine aparenţa comună în care ele se acordă; din acest motiv sunt cuprinse împreună cu galbenul şi altele sub genul sau numele de culoare. Şi când vrem să formăm un termen mai general, care să cuprindă şi sunetele, gusturile şi calităţile tactile, întrebuinţăm termenul general de calitate, în sensul în care i se dă de obicei pentru a distinge aceste calităţi de*

întindere, număr, mişcare, plăcere şi durere, care acţionează asupra spiritului şi care îşi introduc ideile prin mai multe simţuri.

THÉOPHILE. Mai am ceva de zis asupra acestei observaţii. Sper că aici şi aiurea îmi veţi face dreptatea, domnule, de a crede că nu fac ceea ce fac din spirit de contradicţie, ci pentru că materia pare să o ceară. Nu este un avantaj faptul că ideile calităţilor sensibile au atât de puţină subordonare şi sunt capabile de atât de puţine subdiviziuni; căci faptul acesta nu rezultă decât din aceea că noi le cunoaştem puţin. Totuşi, chiar faptul că toate culorile au în comun faptul de a fi vizibile cu ochii, faptul de a fi reflectate de suprafeţele lucioase ale corpurilor, care nu le lasă să treacă mai departe, ne arată că putem suprima ceva din ideile pe care le avem despre ele. Putem chiar împărţi culorile, pe bună dreptate, în extreme (între care una e pozitivă, în speţă albul, şi cealaltă privativă, în speţă negrul) şi intermediare, pe care le numim de asemenea culori într-un sens mai particular şi care provin din lumină, prin refracţie; pe care o putem încă subîmpărţi în cele din partea convexă şi cele din partea concavă a razei răsfrânte. Aceste diviziuni şi subdiviziuni nu sunt de mică importanţă.

PHILALÈTHE. Cum putem afla însă genuri în aceste idei simple?

THÉOPHILE. Cum nu sunt simple decât în aparenţă, ele sunt însoţite de circumstanţe care au legătură cu ele, deşi această legătură nu este înţeleasă de noi şi aceste circumstanţe ne furnizează ceva explicabil şi ceva susceptibil de analiză, care să ne dea astfel speranţa că într-o bună zi vom putea găsi raţiunile acestor fenomene. Astfel, se întâmplă să existe un soi de pleonasm în percepţiile calităţile sensibile pe care le avem, la fel ca şi în percepţiile maselor sensibile; şi acest pleonasm constă în faptul că avem mai mult decât o noţiune despre acelaşi subiect. Aurul poate fi definit în mod nominal în mai multe moduri; se poate spune că este cel mai greu dintre corpurile noastre, că este cel mai maleabil, că este un corp fuzibil care rezistă cupelării şi apei tari etc. Fiecare dintre aceste note este bună şi este suficientă pentru a recunoaşte aurul, cel puţin provizoriu, şi în condiţia actuală a corpurilor noastre, până când vom descoperi un corp mai greu, aşa cum pretind unii alchimişti în legătură cu piatra lor filosofală, sau până când ne va fi arătată aceea lună fixă, care este un metal despre care se spune că are culoarea argintului şi aproape toate celelalte calităţi ale aurului şi pe care domnul cavaler Boyle pare să spună că l-a obţinut. Astfel, se poate spune că în domeniile pe care nu le cunoaştem decât în mod empiric, toate definiţiile noastre nu sunt decât provizorii, cum cred că deja am arătat mai sus. Este deci adevărat că noi nu ştim în mod demonstrativ dacă nu este posibil ca o culoare să poată fi produsă doar prin reflexie fără refracţie şi dacă acele culori pe care le-am observat până acum în concavitatea unghiului de refracţie obişnuită se află în convexitatea unui tip de refracţie necunoscută până acum şi *vice versa*. Astfel, ideea simplă de

albastru va fi lipsită de genul pe care noi i-l atribuim în baza experienţelor noastre. E bine însă să ne oprim la acel albastru pe care îl avem şi la circumstanţele care îl însoţesc. Şi nu este lipsit de importanţă faptul că ele ne furnizează acel ceva din care să alcătuim genurile şi speciile.

§17. PHILALÈTHE. Ce spuneţi însă despre observaţia care a fost făcută anume că *ideile simple, fiind luate din existenţa lucrurilor, nu sunt sub nici un chip arbitrare, în vreme ce ideile modurilor mixte sunt în întregime arbitrare şi ideile de substanţe sunt arbitrare într-o oarecare măsură.*

THÉOPHILE. Eu cred că arbitrarul se află doar în cuvinte şi deloc în idei. Căci, ideile nu exprimă decât posibilităţi: astfel, când nu va mai exista paricid şi când toţi legislatorii vor fi atât de puţin avizaţi ca Solon în a vorbi despre aşa ceva, paricidul ar fi o crimă posibilă, iar ideea lui ar fi reală. Căci ideile sunt în Dumnezeu din eternitate şi ele sunt în noi înainte chiar ca noi să cugetăm în mod actual asupra lor, aşa după cum am arătat în primele noastre discuţii. Dacă cineva vrea să le considere cugetări actuale ale oamenilor, lucrul acesta îi este permis, însă se va opune fără motiv limbajului pe care l-am impus deja.

CAPITOLUL V

DESPRE DENUMIRILE MODURILOR MIXTE ŞI ALE RELAŢIILOR

§2, 3, sqq. PHILALÈTHE. *Însă spiritul nu-şi formează oare ideile mixte asamblând ideile simple aşa cum crede de cuviinţă, fără a avea nevoie de un model real, în vreme ce ideile simple îi vin fără discernământ din existenţa reală a lucrurilor? Nu vedem adesea ideea mixtă înainte ca lucrul să existe?*

THÉOPHILE. Dacă dv. luaţi ideile drept gânduri actuale, aveţi dreptate. Dar nu cred că e necesar să aplicăm distincţia dv. în ceea ce priveşte forma însăşi sau posibilitatea acestor gânduri, şi totuşi despre aceasta este vorba în lumea ideală, pe care o deosebim de lumea existentă. Existenţa reală a fiinţelor care nu sunt necesare este o chestiune de fapt sau de istorie, însă cunoaşterea posibilităţilor şi a necesităţilor (căci n e c e s a r este acela al cărui opus nu este p o s i b i l) fac posibile ştiinţele demonstrative.

PHILALÈTHE. *Există însă mai multă legătură între ideile a u c i d e şi om decât între ideile a u c i d e şi m i e l? Paricidul este compus din noţiuni*

mai unite decât pruncuciderea? Şi ceea ce englezii numesc stabbing, adică rănirea cu spada, sau lovitura cu vârful spadei, ceea ce este mai grav decât atunci când ucizi cu tăişul spadei, este mai natural pentru a fi meritat un nume şi o idee, care nu au fost acordate, de exemplu, actului de a ucide o oaie sau de a ucide un om tăindu-l?

THÉOPHILE. Dacă nu este vorba decât de posibilităţi, toate aceste idei sunt la fel de naturale. Aceia care au asistat la uciderea unei oi au avut ideea acestui act în minte, deşi ei nu i-au dat un nume şi nu l-au învrednicit cu atenţia lor. De ce atunci să ne limităm la nume când este vorba despre ideile însele şi pentru ce să punem în discuţie demnitatea ideilor modurilor mixte, când este vorba despre aceste idei în general?

§8. PHILALÈTHE. *Oamenii alcătuiesc în mod arbitrar diferite tipuri de moduri mixte şi de aceea găsim cuvinte într-o limbă pentru care nu există nici unul corespunzător într-o altă limbă. Nu există cuvânt în alte limbi care să corespundă cuvântului versura, folosit de romani, nici celui de corban, pe care îl întrebuinţau evreii. Cuvintele latineşti* hora, pes, libra *sunt redate în mod liber* prin oră, picior şi carte; însă ideile romanilor erau foarte diferite de ale noastre.

THÉOPHILE. Observ că o sumedenie de lucruri despre care am discutat când a fost vorba despre ideile însele şi despre speciile lor revin acum prin mijlocirea numelor acestor idei. Observaţia este bună în privinţa numelor şi obiceiurilor oamenilor, însă nu schimbă nimic în ştiinţe şi în natura lucrurilor; e adevărat că acela care s-ar apuca să scrie o gramatică universală ar face bine să treacă de la esenţa limbilor la existenţa lor şi să compare gramaticile mai multor limbi; după cum un autor care ar vrea să scrie o jurisprudenţă universală extrasă din raţiune ar face bine să adauge aici paralele între legi şi obiceiuri ale popoarelor, ceea ce ar folosi nu doar practica, ci şi contemplaţia şi ar da ocazia autorului însuşi să obţină mai multe consideraţii, pe care altfel le-ar fi trecut cu vederea. Totuşi, în ştiinţa însăşi, separată de istoria şi existenţa ei, nu este important de fel dacă popoarele s-au supus sau nu imperativelor raţiunii.

§9. PHILALÈTHE. *Semnificaţia echivocă a cuvântului specie face ca anumiţi oameni să fie şocaţi să audă spunându-se că speciile modurilor mixte sunt formate de către intelect. Însă, vă las pe dv. să gândiţi cine anume fixează limitele fiecărui tip sau specie, căci aceste două cuvinte sunt pentru mine perfect sinonime.*

THÉOPHILE. Natura lucrurilor este aceea care fixează de obicei limitele speciilor, de exemplu ale omului şi ale animalului, la voia întâmplării. Mărturisesc totuşi că există noţiuni în care arbitrajul joacă un rol important; de exemplu, atunci când este vorba de determinarea unui lungimi de un picior, căci linia dreaptă este uniformă şi indefinită, iar natura nu îi

indică limitele. Există, de asemenea, esenţe vagi şi imperfecte în care intră opinia, ca atunci când întrebăm cât de mult păr trebuie să aibă un om, pentru a nu fi chel este unul din sofismele anticilor atunci când îşi respingeau adversarul, *Dum cadat elusus ratione ruentis acervi*[113].

Însă adevăratul răspuns este acela că natura nu a determinat această noţiune şi că opinia îşi are partea ei, că există persoane faţă de care ne putem îndoi dacă sunt chele sau nu şi că există unele persoane cu statut ambiguu, care sunt considerate chele de către unii, dar de către alţii nu, aşa după cum aţi remarcat că un cal ce va fi considerat mic în Olanda va fi considerat mare în Ţara Galilor. Există ceva asemănător chiar în ideile simple, căci am făcut observaţia că limitele ultime ale culorilor sunt îndoielnice; există de asemenea esenţe cu adevărat semi-nominale, pentru care numele intră în definiţia lucrului, de exemplu gradul sau calitatea de doctor, de cavaler, de ambasador, de rege sunt cunoscute atunci când o persoană a dobândit dreptul recunoscut de a se folosi de acest nume. Iar un ministru străin, orice plenipotenţă ar avea şi orice rang ar avea, nu ar fi considerat ambasador dacă scrisoarea lui de acreditare nu iar da acest nume. Însă, aceste esenţe şi idei sunt vagi, îndoielnice, arbitrare, nominale într-un sens puţin diferit de cele pe care le-aţi menţionat.

§10. PHILALÈTHE. *Se pare însă că numele conservă adesea esenţele modurilor mixte, despre care dv. credeţi că nu sunt defel arbitrare; de exemplu, fără numele de triumf, noi nu am avea ideea a ceea ce se întâmpla la romani cu această ocazie.*

THÉOPHILE. Sunt de acord că numele ne ajută să dăm greutate lucrurilor şi să păstrăm amintirea şi cunoaşterea lor actuală; chestiune fără importanţă în problema de faţă şi nu exprimă esenţele nominale; nu înţeleg din ce motiv prietenii dv. vor cu orice preţ ca esenţele însele să depindă de alegerea numelui. Ar fi fost de dorit ca celebrul dv. autor, în loc să insiste în această problemă, să fi preferat să pătrundă mai în detaliu ideile şi modurile, să le pună în ordine şi să scoată la lumină adevărurile. L-aş fi urmat pe această cale cu plăcere şi cu mult folos. Căci ne-ar fi dat, fără îndoială, o sumedenie de lumini.

§12. PHILALÈTHE. *Când vorbim despre un cal sau despre fier, noi le considerăm drept lucruri care ne dau modelele originale ale ideilor noastre; însă, când vorbim despre modurile mixte sau, cel puţin, despre cele mai importante dintre aceste moduri, cum sunt fiinţele morale, de exemplu despre justiţie, despre recunoştinţă, noi luăm în considerare modelele originale ca şi cum ar exista în spirit. Iată pentru ce noi vorbim despre noţiunea de justiţie, de temperanţă; şi nu vorbim despre noţiunea unui cal, unei pietre.*

THÉOPHILE. Modelele ideilor unora sunt tot atât de reale ca şi ale ideilor altora. Calităţile spiritului nu sunt mai puţin reale decât cele ale corpului. E adevărat că nu concepem justiţia aşa cum concepem un cal, însă nu o înţelegem mai puţin sau, mai degrabă, o înţelegem mai bine şi nu este mai puţin prezentă în acţiuni decât sunt dreptatea şi necinstea în mişcări, fie că o luăm în considerare fie că nu. Şi pentru a vă arăta că oamenii sunt de aceeaşi părere cu mine, chiar şi cei mai capabili şi mai experimentaţi în problemele omeneşti, nu trebuie decât să mă folosesc de autoritatea jurisconsulţilor romani, urmaţi îndeaproape de toţi ceilalţi, care numesc aceste moduri mixte sau fiinţe ale moralei lucruri şi, în particular, lucruri incorporale. Căci, obligaţiile convenţionale, de exemplu (cum ar fi permisiune de a străbate proprietatea vecinului pentru a ajunge la un drum public), sunt pentru ei *res incorporales*, pentru care există proprietate, care se poate dobândi printr-o folosinţă îndelungă, pe care o poţi stăpâni şi revendica. Cât priveşte cuvântul noţiune, mulţi oameni învăţaţi au luat acest cuvânt într-un sens la fele de larg cu cel al ideii; întrebuinţarea latină nu i se opune şi nu ştiu dacă cea a englezilor sau francezilor îi este contrară.

§15. PHILALÈTHE. *Mai trebuie să observăm faptul că oamenii învaţă numele înaintea ideilor modurilor mixte, numele făcând cunoscut faptul că această idee merită cunoscută.*

THÉOPHILE. Observaţia este bună, deşi este adevărat că astăzi copiii, cu ajutorul nomenclatoarelor, învaţă de obicei numele modurilor ei, ci şi pe acelea ale substanţelor înaintea lucrurilor, şi chiar mai degrabă numele substanţelor decât ale modurilor; căci este un neajuns chiar al acestor nomenclatoare, care pun doar numele dar nu şi verbele; fără a mai spune că verbele, deşi semnifică moduri, sunt mai necesare în conversaţie decât majoritatea numelor, care indică substanţe particulare.

CAPITOLUL VI

DESPRE DENUMIRILE SUBSTANŢELOR

§1. PHILALÈTHE. *Genurile şi speciile substanţelor, ca şi alte fiinţe, nu sunt decât tipuri. De exemplu, sorii sunt un tip de stele, adică stele fixe, căci nu fără temei se crede că fiecare stea fixă se face cunoscută în calitate de soare persoanei care este aşezată la o distanţă justă.* §2. *Or ceea ce mărgineşte fiecare tip este esenţa sa. Ea este cunoscută sau din interiorul*

structurii sale sau prin indicii externe, prin care esența este cunoscută și primește un nume determinat: în felul acesta putem cunoaște orologiul din Strasburg sau asemenea ceasornicarului care l-a făcut, sau asemenea unui spectator care vede efectele acestuia.

THÉOPHILE. Dacă vă exprimați astfel, nu am nimic a vă opune.

PHILALÈTHE. Mă exprim astfel încât să nu înnoim dezacordurile noastre. Acum adaug că *esența nu se raportează decât la tipuri și că nimic nu este esențial pentru indivizi. Un accident sau o maladie îmi poate schimba culoarea pielii sau statura; o febră sau o gripă mă poate lipsi de rațiune sau de memorie, o apoplexie poate să mă reducă la a nu mai avea nici simțământ, nici intelect, nici viață. Dacă sunt întrebat dacă este esențial pentru mine să am rațiune, voi răspunde că nu.*

THÉOPHILE. Cred că există ceva esențial în indivizi și încă mai mult decât credem. Este esențial pentru substanțe să acționeze, pentru substanțele create să sufere, pentru spirite să cugete, pentru corpuri să aibă întindere și mișcare. Adică, există tipuri sau specii în care un individ nu poate (în mod natural cel puțin) înceta să existe, o dată ce acest lucru s-a petrecut deja, oricâte schimbări ar putea surveni în natură. Însă, există tipuri sau specii accidentale indivizilor (o recunosc) care sunt, și ele pot înceta să fie de acest tip. Astfel, pot înceta să fiu sănătos, frumos, învățat și chiar să fiu vizibil și palpabil, dar nu încetez să am viață, organe și percepție. Am vorbit suficient mai sus despre motivele pentru care oamenii cred că viața și cugetarea încetează uneori, deși ele nu încetează să existe și să aibă efecte.

§8. PHILALÈTHE. *Sumedenie de indivizi, ordonați sub un nume comun, considerați ca o singură specie, au totuși calități foarte diferite, depinzând de constituțiile lor reale* (particulare). *Este ceea ce observă fără greutate toți cei care examinează corpurile naturale. Acest fapt este observat și de chimiștii care, prin experiențe dificile, caută în zadar într-o bucățică de antimoniu, de sulf și de vitriol calități pe care le-au aflat în alte părți ale acestor minerale.*

THÉOPHILE. Nimic mai adevărat, și aș putea spune eu însumi noutăți. Astfel, s-au scris cărți anume *de infido experimentorum chymicorum successu*[114]. Însă, ne-am înșela dacă am considera aceste corpuri drept asemenea sau uniforme, câtă vreme ele sunt amestecate mai mult decât credem; căci în corpurile neasemenea nu ești surprins să observi diferențele dintre indivizi, iar doctorii știu cât de diferite sunt temperamentele și naturile corpurilor umane. Într-un cuvânt, nu vom afla niciodată ultimele specii logice, cum deja am spus mai sus, și niciodată doi indivizi reali sau complet de aceeași specie nu vor fi perfect asemănători.

PHILALÈTHE. *Noi nu observăm toate aceste diferențe, deoarece nu cunoaștem părțile mici și nici, prin urmare, structura interioară a lucrurilor. De asemenea noi nu le întrebuințăm pentru a determina tipurile sau speciile*

lucrurilor; iar dacă am vrea să o facem cu ajutorul acestor esenţe sau prin ceea ce şcolile numesc forme substanţiale, noi am fi asemenea unui orb care ar vrea să pună în ordine corpurile după culori. §11. *Noi nu cunoaştem nici chiar esenţele spiritelor, nu putem forma diferite idei specifice despre îngeri, deşi ştim bine că trebuie să existe mai multe specii de spirite. Se pare, de aceea, că în ideile noastre nu vom face nici o diferenţă între Dumnezeu şi spirite, prin nici una dintre ideile simple, cu excepţia faptului că îi atribuim lui Dumnezeu infinitatea.*

THÉOPHILE. Există încă o diferenţă în sistemul meu între Dumnezeu şi spiritele create, anume aceea că toate spiritele create au corp, aşa cum sufletul nostru are unul.

§12. PHILALÈTHE. Eu cred că există cel puţin această analogie *între corpuri şi spirite: aşa cum nu există v i d în varietatea lumii corporale, nu va exista o mai mică varietate în creaturile inteligente. Începând cu noi şi mergând până la lucrurile cele mai de jos, există o coborâre care se face prin g r a d e f o a r t e m i c i şi printr-o suită continuă de lucruri, care, la fiecare îndepărtare diferă foarte puţin unul de altul. Există peşti care au aripi şi cărora aerul nu le este străin şi există păsări care trăiesc în apă, care au sângele rece asemenea peştilor şi a căror carne seamănă atât de mult la gust, ceea ce le îngăduie bigoţilor să mănânce din ea în zilele de post. Există animale care se aseamănă atât de mult cu specia păsărilor şi, în felul acesta, cu specia animalelor, încât fac legătura între ele. Amfibiile aparţin în egală măsură animalelor terestre şi acvatice. Focile trăiesc pe pământ şi în mare; şi marsuinii* (al căror nume înseamnă purcel de mare) *au sângele cald şi viscerele unui porc. Pentru a nu vorbi despre ceea ce povestesc oamenii mării, că există a n i m a l e care par să aibă tot atâta conştiinţă şi raţiune ca şi alte câteva animale pe care le numim oameni; şi există o atât de mare asemănare între animale şi vegetale, încât, dacă îl luaţi pe cel mai imperfect individ al unui regn şi pe cel mai perfect individ al celuilalt regn, abia de veţi remarca vreo diferenţă importantă între ei. Astfel, până ce vom ajunge la c e l e m a i d e j o s ş i m a i p u ţ i n o r g a n i z a t e p ă r ţ i a l e m a t e r i e i, vom afla pretutindeni că speciile sunt legate împreună şi nu diferă decât prin grade aproape insensibile. Şi atunci când vom cerceta înţelepciunea şi puterea infinită a autorului tuturor acestor lucruri, vom avea un temei să credem că este un lucru conform măreţiei a r m o n i e i u n i v e r s u l u i şi marelui scop, şi la fel de bine în conformitate cu infinita bunătate a acestui arhitect suveran, astfel încât diferitele specii de creaturi să se ridice astfel, puţin câte puţin, de la noi către o infinită perfecţiune. De aceea, avem dreptate să credem că există mult mai multe specii de creaturi deasupra noastră, în raport cu câte sunt dedesubt, pentru că noi suntem mult prea îndepărtaţi în gradele de perfecţiune de fiinţa infinită a lui Dumnezeu, decât de ceea ce se*

apropie cel mai mult de neant. Cu toate acestea, noi nu avem nici o idee clară şi distinctă despre toate aceste specii diferite.

THÉOPHILE. Aveam intenţia să spun într-un alt loc ceva asemănător cu ceea ce tocmai aţi spus, domnule; însă sunt foarte bucuros că mi-aţi luat-o înainte, acum când văd că lucrurile au fost spuse mai bine decât am sperat să o fac eu. Filosofi învăţaţi au tratat această problemă, *utrum detur vacuum formarum*[115], adică dacă există specii posibile, care totuşi nu există, aşa încât am putea crede că natura le-a uitat. Am motive să cred că toate speciile posibile nu sunt defel composibile în univers, aşa mare cum este şi aceasta nu doar în raport cu lucrurile care există împreună în acelaşi timp, ci chiar în raport cu întreaga succesiune a lucrurilor. Altfel spus, eu cred că există în mod necesar specii care nu au existat niciodată şi nici nu vor exista vreodată, nefiind compatibile cu această suită de creaturi pe care Dumnezeu a ales-o. Cred că toate lucrurile pe care armonia perfectă a universului putea să le primească se află aici. Că există creaturi de mijloc, între cele care sunt îndepărtate, este ceva conform cu această ordine, deşi ele nu se află totdeauna în aceeaşi sferă sau sistem, iar ceea ce se află între două specii este uneori în legătură cu anumite circumstanţe, nu şi în legătură cu altele. Păsările, atât de diferite de om în anumite privinţe, se apropie de acesta prin cuvânt; dacă, însă, maimuţele ar putea vorbi asemenea papagalilor, ele ar putea evolua. Legea continuităţii[116] ne arată că natura nu acceptă defel vid în ordinea pe care o urmează; însă nu orice formă sau specie este de prim ordin. În ce priveşte spiritele sau geniile, cum susţin că toate inteligenţele create au corpuri organizate a căror perfecţiune corespunde perfecţiunii inteligenţei sau spiritului care se află în acest corp în virtutea armoniei prestabilite, eu consider că pentru a concepe anumite perfecţiuni ale spiritelor de sub noi, ne-ar ajuta mult dacă ne-am imagina perfecţiuni şi în organele corpului care îl depăşeşte pe al nostru. Este locul în care imaginaţia cea mai vie şi cea mai bogată şi, pentru a mă folosi de un termen italian pe care nu îl pot exprima bine altfel, *invenzione la piu vaga*, va fi cea mai în măsură să ne ridice deasupra noastră. Şi ceea ce am spus pentru a justifica sistemul meu al armoniei, care exaltă perfecţiunile divine dincolo de ceea ce s-a cutezat să se gândească, ne va ajuta de asemenea să avem idei despre creaturi incomparabil mai mari decât am avut până acum.

§14. PHILALÈTHE. *Pentru a reveni la realitatea speciilor însele în substanţe, vă întreb dacă apa şi gheaţa sunt specii diferite?*

THÉOPHILE. Şi eu vă întreb la rândul meu dacă aurul topit în creuzet şi aurul răcit în lingouri aparţin aceleiaşi specii.

PHILALÈTHE. Nu răspunde la o întrebare acela care propune o alta:

Qui litem lite resolvit[117]

Veţi recunoaşte totuşi, în felul acesta, că reducerea lucrurilor la specii se raportează exclusiv la ideile pe care noi le avem despre aceasta, ceea ce este suficient pentru a le deosebi după nume; dacă însă noi presupunem că această distincţie este întemeiată în constituţia lor reală şi interioară şi că natura distinge lucrurile care există în atâtea specii prin esenţa lor reală în acelaşi mod în care noi înşine le deosebim în specii printr-o denominaţie sau alta, vom avea parte de mari nemulţumiri.

THÉOPHILE. Există o oarecare ambiguitate în termenul specie sau fiinţă de specie diferită, care produce toate aceste încurcături, iar când o vom depăşi nu va mai exista dezacord, decât poate asupra numelui. Putem considera specia în mod matematic şi în mod fizic. Cu rigoare matematică, cea mai mică diferenţă care face ca două lucruri să nu fie asemenea ca întreguri, face ca ele să se *deosebească prin specie.* De aceea, în geometrie toate cercurile aparţin aceleiaşi specii, căci sunt toate perfect asemănătoare şi, din acelaşi motiv, toate parabolele, aparţin aceleiaşi specii; nu acelaşi lucru se poate spune despre elipse şi despre hiperbole, căci există o infinitate de genuri şi specii, cu toate că există, de asemenea, o infinitate pentru fiecare specie. Toate nenumăratele elipse, pentru care distanţa dintre focare este în acelaşi raport cu distanţa dintre vârfuri, aparţin aceleiaşi specii; cum însă raporturile acestor distanţe nu variază decât în mărime, urmează că toate aceste specii infinite de elipse nu formează decât un singur gen şi că nu mai există subdiviziuni. În vreme ce un oval cu trei focare ar avea chiar o infinitate de asemenea genuri şi ar avea un număr infinit în mod infinit de specii, fiecare gen având un număr de-a dreptul infinit. În felul acesta doi indivizi fizici nu vor aparţine niciodată în mod perfect [aceleiaşi specii, căci ei nu vor fi niciodată perfect] asemenea şi, în plus, acelaşi individ va trece din specie în specie, căci el nu este niciodată asemenea cu sine însuşi, ca întreg, mai mult de un moment. Însă oamenii, stabilind speciile fizice, nu ţin cont de această rigoare şi stă în puterea lor să spună că o masă pe care ei înşişi o pot face să revină la prima formă, continuă să aparţină aceleiaşi specii, din punctul lor de vedere. Astfel, noi vom spune că apa, aurul, argintul viu, sarea obişnuită o conservă şi nu sunt decât deghizate prin schimbări obişnuite; însă, în corpurile organice sau în speciile de plante şi de animale, definim specia prin generare, astfel încât ceea ce este aseamănător, care provine sau ar putea proveni dintr-o aceeaşi origine sau sămânţă, să aparţină aceleiaşi specii. În om, în afara naşterii sale, ţinem cont de calitatea de animal raţional; şi, deşi există oameni care rămân asemenea animalelor toată viaţa lor, se presupune că acest lucru nu se întâmplă din lipsa facultăţii sau a principiului, ci că se datorează piedicilor în flosirea acestei facultăţi. Însă nu s-a hotărât încă în privinţa tuturor condiţiilor externe care trebuie considerate suficiente pentru a susţine această supoziţie. Totuşi, oricâte reguli şi-ar alcătui oamenii pentru

denominaţiile lor şi pentru drepturile ataşate numelor, cu condiţia ca reglementarea lor să fie coerentă sau articulată şi inteligibilă, vor fi întemeiate în realitate, iar ei nu vor putea să-şi imagineze specii pe care natura, care cuprinde chiar şi posibilităţile, să nu le fi făcut sau distins înaintea lor. În ceea ce priveşte interiorul, deşi nu există aparenţă externă care să nu fie întemeiată în constituţia internă, e adevărat totuşi că aceeaşi aparenţă ar putea rezulta uneori din două constituţii diferite: va exista totuşi ceva comun, şi anume ceea ce filosofii numesc cauză proximă formală. Dacă aşa ceva nu ar exista, aşa cum, conform domnului Mariotte, albastrul curcubeului ar avea o cu totul altă sursă decât albastrul unui turcoaz, fără ca aici să existe o cauză formală comună (lucru în privinţa căruia eu nu sunt de părerea lui) şi dacă am fi de acord cu faptul că anumite naturi aparente, cărora le-am dat nume, nu au interior comun, definiţiile noastre nu ar înceta să fie întemeiate în specii reale, căci fenomenele însele sunt realităţi. Putem spune, deci, că tot ceea ce distingem sau comparăm cu temei, natura le deosebeşte sau le potriveşte de asemenea, deşi ea presupune distincţii sau comparaţii pe care noi nu le ştim şi care pot fi mai bune decât ale noastre. De aceea, va fi necesară încă şi mai multă grijă şi experienţă pentru a distribui genurile şi speciile într-o manieră suficient de asemănătoare naturii. Botaniştii moderni cred că distincţiile făcute după forma florilor se apropie cel mai mult de ordinea naturală. Însă ei se lovesc totuşi de o şi mai mare dificultate şi ar fi recomandabil să facem comparaţii şi aranjamente nu doar în baza unui singur temei, cum ar fi cel pe care tocmai l-am amintit, care este făcut după flori, care este poate cel mai adecvat până acum pentru un sistem tolerabil şi comod pentru cei care învaţă, ci conform şi altor fundamente, împrumutate din alte părţi şi circumstanţe ale plantelor, fiecare fundament de comparaţie meritând tabele proprii; lucru fără de care s-ar pierde o sumedenie de genuri subalterne şi o mulţime de comparaţii, distincţii şi observaţii utile. Însă, cu cât vom aprofunda înmulţirea speciilor şi cu cât vom studia ordonat condiţiile care sunt impuse aici, cu atât ne vom apropia de ordinea naturală. Iată pentru ce, dacă presupunerea câtorva oameni învăţaţi se adevereşte, anume că există în plantă, în afara grăunţei sau a seminţei cunoscute, corespunzătoare oului de animal, o altă sămânţă, care ar merita numele de sămânţă masculină, anume o pudră (*pollen*, vizibilă cel mai adesea, deşi poate fi invizibilă uneori, aşa cum grăunţa însăşi este în anumite plante), pe care vântul sau alte accidente obişnuite o răspândeşte pentru a o uni cu grăunţa, care provine uneori de pe aceeaşi plantă şi alteoroi (ca pentru cânepă), de la o alta, vecină, din aceeaşi specie, care plantă, prin urmare, se va asemăna cu masculul, deşi, poate, femela nu este niciodată pe de-a-ntregul lipsită de acelaşi *pollen*; dacă se dovedeşte adevărat, spun eu, şi dacă modalitatea înmulţirii plantelor ar deveni mai cunoscută, nu mă îndoiesc că adevărurile pe care le vom observa aici ne vor furniza un temei pentru

diviziuni foarte naturale. Şi dacă am avea pătrunderea vreunui geniu superior şi am cunoaşte suficient lucrurile, am afla aici poate atribute fixe pentru fiecare specie, comune fiecăruia dintre indivizii săi şi subzistând neîncetat în acelaşi organism viu, orice alterări sau transformări ar putea surveni, aşa cum în cea mai cunoscută dintre speciile fizice, care este omul, raţiunea este un asemenea atribut fix, propriu fiecăruia dintre indivizi, deşi nu ne putem da seama totdeauna de acest lucru. Însă, în lipsa acestor cunoştinţe ne vom folosi de atributele care ne par cele mai comode pentru a deosebi şi pentru a compara lucrurile şi, într-un cuvânt, pentru a recunoaşte speciile sau tipurile: şi aceste atribute au întotdeauna fundamentele lor reale.

§14. PHILALÈTHE. *Pentru a deosebi fiinţele substanţiale conform supoziţiei comune că ar exista anumite forme sau esenţe precise ale lucrurilor, graţie cărora toţi indivizii existenţi sunt deosebiţi în mod natural în specii, ar trebui să fim siguri, în primă instanţă,* §15, *că natura îşi propune întotdeauna, în producerea lucrurilor, să le determine să participe la anumite esenţe ordonate şi stabile, ca la modele; şi, în al doilea rând,* §16, *că natura atinge totdeauna acest scop. Însă presoanele anormale ne dau motiv să ne îndoim şi de una, şi de alta.* §17. *Ar trebui determinat, în al treilea rând, dacă aceste persoane anormale nu sunt într-adevăr o specie distinctă şi nouă, căci noi considerăm că unii oameni anormali nu au decât puţin sau deloc din aceste calităţi despre care presupunem că rezultă din esenţa acestei specii, din care îşi au originea şi căreia par să îi aparţină în virtutea naşterii lor.*

THÉOPHILE. Când e vorba să determinăm dacă oamenii anormali aparţin unei anumite specii, ne limităm adesea la conjecturi. Ceea ce ne arată că în această situaţie nu ne limităm la exterior, deoarece vrem să ghicim dacă natura interioară (ca de exemplu raţiunea în om), comună indivizilor unei asemenea specii, se potriveşte (aşa cum naşterea ne face să presupunem) şi indivizilor, în cazul în care lipseşte o parte a semnelor exterioare care se află de obicei în această specie. Nesiguranţa noastră însă nu afectează cu nimic natura lucrurilor şi dacă există o asemenea natură comună interioară ea se va afla sau nu se va afla în monstru, fie că noi o ştim sau nu. Şi dacă aici nu se găseşte nici o natură interioară vreunei specii, atunci cel anormal va putea fi propria sa specie. Însă, dacă nu ar exista o asemenea natură interioară în speciile despre care e vorba şi dacă nu luăm în considerare nici naşterea, atunci doar semnele exterioare ar determina specia, iar monştrii nu ar fi aceia în raport cu care ea se abate, cu condiţia să o luăm într-o manieră puţin vagă şi cu oarecare amploare: şi în acest caz osteneala noastră de a ghici specia ar fi vană. Este poate ceea ce voiaţi să spuneţi prin obiecţiile ridicate speciilor rezultate din esenţe reale interne. Voiaţi, deci, să dovediţi. domnule, că nu există interior specific comun atunci când întregul exterior nu mai este astfel.

Contrariul însă se găseşte în specia umană, unde uneori copiii cu semne de anormalitate ajung la o vârstă la care ei dau dovadă de raţiune. De ce atunci nu ar putea exista ceva asemănător în alte specii ? E adevărat că în absenţa cunoaşterii lor nu le putem folosi pentru a le defini, însă exteriorul ţine locul acesteia, deşi noi recunoaştem că nu este suficient pentru a avea o definiţie exactă şi că definiţiile nominale chiar, în aceste împrejurări, nu sunt decât conjecturale: şi am arătat deja mai sus cum ele sunt doar provizorii. De exemplu, s-ar putea afla mijlocul de a contraface aurul, astfel încât el să satisfacă toate probele pe care le avem până acum; însă, s-ar putea astfel descoperi o nouă manieră de a pune aurul la încercare care ne-ar ajuta să distingem aurul natural de acest aur artificial. Vechi papirusuri le atribuie şi pe unul şi pe altul lui Augustin, elector de Saxa; însă, nu sunt în măsură să garantez acest lucru. Totuşi, dacă este adevărat, am putea avea o definiţie mai bună a aurului decât cea pe care o avem acum, iar dacă aurul artificial se poate fabrica în cantităţi mari şi la un preţ bun, aşa cum pretind alchimiştii, această nouă probă de autenticitate ar fi importantă; căci, cu ajutorul ei s-ar conserva pentru orm avantajul oferit, în comerţ, de aurul natural prin raritatea lui, furnizându-ne un material care este durabil, uniform, uşor de separat şi de recunoscut şi preţios în volum mic. Vreau să mă folosesc de această ocazie pentru a înlătura o dificultate (vezi §50 din capitolul *Despre denumirile substanţelor*, al autorului *Eseului asupra intelectului*). Se obiectează spunându-se: dacă în afirmaţia aurul este stabil înţelegem prin ideea de aur mulţimea unor calităţi, între care figurează şi stabilitatea, nu formulăm decât o propoziţie identică şi trivială, ca şi când s-ar spune: ceea ce este stabil este stabil; dacă însă înţelegem o fiinţă substanţială, dotată cu o anumită esenţă internă, a cărei consecinţă este stabilitatea, nu se va vorbi doar la un nivel inteligibil, căci această esenţă reală este pe de-a-ntregul necunoscută. Eu răspund că acest corp, dotat cu această constituţie internă, este desemnat prin alte indicii externe, între care stabilitatea nu e cuprinsă; ca şi cum cineva ar spune: Cel mai greu dintre corpuri este pe deasupra unul dintre cele mai stabile. Însă, această cunoştinţă nu este decât provizorie, căci am putea descoperi într-o bună zi un corp volatil, cum ar fi un mercur nou, care să fie mai greu ca aurul şi pe care aurul ar pluti, aşa cum plumbul pluteşte pe mercur.

§19. PHILALÈTHE. *Este adevărat că în felul acesta nu îi putem niciodată cunoaşte cu precizie numărul proprietăţilor, care depind de esenţa reală a aurului, cu condiţia ca noi să nu cunoaştem esenţa aurului însuşi.* §21. Totuşi, dacă noi ne limităm strict la anumite proprietăţi, acestea ne vor fi suficiente pentru a avea definiţiile nominale exacte, de care ne vom sluji acum, cu condiţia ca noi să schimbăm semnificaţia numelor dacă descoperim vreo nouă distincţie utilă. *Trebuie însă ca această definiţie să corespundă, cel*

puţin, folosirii numelui şi să poată fi pusă în locul său. Ceea ce ne ajută să-i respingem pe aceia care pretind că întinderea reprezintă esenţa corpului, căci, atunci când se spune că un corp dă un impuls altuia, absurditatea ar fi evidentă, dacă, înlocuind întinderea, s-ar spune că o întindere pune în mişcare o altă întindere prin mijlocirea impulsului, căci este necesară şi soliditatea. În acelaşi fel, ni se va spune că raţiunea sau ceea ce îl face pe om raţional reprezintă conversaţia; căci raţiunea nu constituie, nici ea, întreaga esenţă a omului, iar animalele raţionale sunt acelea care fac conversaţie între ele.

THÉOPHILE. Cred că aveţi dreptate: căci obiectele ideilor abstracte şi incomplete nu sunt suficiente pentru a da temeiuri tuturor acţiunilor lucrurilor. Cu toate acestea c o n v e r s a ţ i a se potriveşte tuturor spiritelor care îşi pot comunica gândurile. Scolasticii întâmpină greutăţi în explicarea felului în care î n g e r i i o pot face; însă dacă le-ar atribui corpuri subtile, aşa cum fac eu în conformitate cu anticii, nu ar mai rămâne nici o dificultate.

§22. PHILALÈTHE. *Există creaturi care au o formă asemănătoare cu a noastră, care însă sunt acoperite cu păr şi nu au obiceiul folosirii cuvântului şi a raţiunii. Există printre noi imbecili care au perfect aceeaşi formă ca şi noi, fiind însă privaţi de raţiune, iar unii dintre ei nu întrebuinţează cuvântul. Există creaturi, după câte se spune, cu capacitatea de a vorbi şi de a raţiona şi cu o formă asemănătoare în altele cu a noastră care au cozi acoperite cu păr; cel puţin, nu este defel imposibil să existe asemenea creaturi. Există altele ai căror masculi nu au deloc barbă şi alte creaturi ale căror femele au aşa ceva. Când se pune întrebarea dacă toate aceste creaturi sunt oameni sau nu, dacă ele sunt de specie umană, este evident că întrebarea se referă exclusiv la definiţia nominală sau la ideea complexă pe care noi ne-o formăm pentru a o indica prin acest nume; căci esenţa interioară ne este perfect necunoscută, deşi avem motive să credem că acolo unde facultăţile sau înfăţişarea exterioară sunt atât de diferite, constituţia interioară nu este aceeaşi.*

THÉOPHILE. Cred că în cazul omului avem o definiţie care este reală şi nominală în acelaşi timp. Căci, nimic nu poate fi mai intim omului decât raţiunea şi de obicei ea este foarte bine cunoscută. Iată pentru ce barba şi coada nu vor fi deloc luate în considerare în comparaţie cu aceasta. Un om al pădurii, deşi acoperit cu păr, va fi recunoscut; şi nici blana de magot nu l-ar face mai puţin om. Imbecilii sunt lipsiţi de capacitatea de a raţiona; cum însă noi ştim din experienţă că această capacitate este adesea înlănţuită şi nu poate să iasă la iveală şi că lucrul acesta se întâmplă unor oameni care au făcut şi care vor mai face dovada ei, este plauzibil să judecăm în acelaşi fel imbecilii în baza altor indicii, anume în baza figurii corporale. Doar în baza acestor indicii, adăugate naşterii, noi presupunem că aceşti copii sunt oameni şi că

vor face dovada raţiunii; şi nu ne înşelăm niciodată. Dacă însă ar exista animale raţionale cu o formă exterioară puţin diferită de a noastră, am fi fost în încurcătură. Ceea ce ne arată că definiţiile noastre, atunci când depind de exteriorul corpurilor, sunt imperfecte şi provizorii. Dacă cineva şi-ar spune înger şi ar şti să facă lucruri mult peste puterile noastre, s-ar putea să fie crezut. Şi dacă vreun altul ar veni de pe Lună cu ajutorul unei maşini extraordinare, asemenea lui Gonzales[118], şi ne-ar povesti lucruri credibile din ţara lui natală, ar fi considerat ca fiind un locuitpor de pe Lună şi totuşi s-ar putea să-l considerăm în calitate de indigen, acordându-i drepturile cetăţeneşti, împreună cu titlul de om, aşa străin cum ar fi de planeta noastră; dacă, însă ar vrea să fie botezat creştin şi să fie primit ca prozelit în legea noastră, cred că am vedea mari dispute ridicându-se printre teologi. Şi dacă relaţia cu aceşti oameni veniţi de pe alte planete, suficient de asemănători cu ai noştri după domnul Huygens, ar fi iniţiată, problema ar merita un conciliu universal, pentru a şti dacă trebuie să extindem grija propagării credinţei până dincolo de planeta noastră. Mulţi ar susţine, fără îndoială, că animalele raţionale ale acestei ţări, nefiind din rasa lui Adam, nu au parte de mântuirea lui Hristos; însă alţii ar spune, poate, că noi nu ştim suficient nici unde a fost în tot timpul Adam, nici ce a făcut toată posteritatea lui, deoarece există chiar teologi care au crezut că Luna a fost locul paradisului; şi poate, cu ajutorul majorităţii, se vor hotărî pentru ceea ce este cel mai sigur, anume să îi boteze pe aceşti psesudo-oameni în mod condiţionat, dacă ei sunt capabili de aşa ceva; însă, eu mă îndoiesc că vor vrea cândva să îi facă preoţi în Biserica romană, deoarece hirotonisirea ar fi totdeauna echivocă şi ar expune oamenii pericolului unei idolatrii materiale în ipoteza acestei Biserici. Din fericire, natura lucrurilor ne scuteşte de toate aceste încurcături; cu toate astea, aceste ficţiuni bizare au rostul lor în speculaţie, pentru a cunoaşte mai bine natura ideilor noastre.

§23. PHILALÈTHE. Nu doar în problemele teologice, ci şi în alte ocazii, unii ar vrea poate să se orienteze după rasă şi să spună că *la perpetuarea animalelor prin împerecherea masculului şi a femelei şi plantelor cu ajutorul seminţelor conservă speciile presupuse reale distincte şi în integritatea lor. Însă lucrul acesta n-ar folosi decât pentru fixarea speciilor de animale şi de vegetale. Ce e de făcut cu restul? Mai mult, considerarea rasei nu ete suficientă nici chiar în privinţa acestora, căci dacă trebuie să dăm crezare istoriei, femeile au fost inseminate de către magoţi. Şi iată o nouă problemă, cărei specii trebuie să-i aparţină o asemenea producere? Vedem adesea catâri şi jumarţi (vezi dicţionarul etimologic al lui Ménage), primii zămisliţi dintr-un măgar şi dintr-un cal şi ultimii dintr-un taur şi o iapă. Eu am văzut un animal zămislit dintr-o pisică şi un şobolan, care avea semne vizibile ale acestor două animale. Acela care va recurge la asemenea*

zămisliri monstruoase, va afla că e foarte dificil să determini specia după descendență; și dacă nu am putea-o face decât în felul acesta, trebuie eu oare să merg în Indii pentru a vedea tatăl și mama unui tigru și sămânța unei plante de tei și nu aș putea judeca într-un alt fel, dacă indivizii care ne parvin sunt din aceste specii?

THÉOPHILE. Originea sau rasa dau, cel puțin, o presupoziție (adică o probă provizorie) și am spus deja că cel mai adesea indiciile noastre sunt doar conjecturale. Rasa este contrazisă uneori de înfățișare, atunci când copilul nu este asemenea mamei și tatălui și amestecul înfățișărilor nu înseamnă întotdeauna amestecul raselor; căci, se poate întâmpla ca o femelă să aducă pe lume un animal care pare să aparțină unei alte specii și doar imaginația mamei să determine această dereglare; pentru a nu spune nimic despre ceea ce se cheamă *mola*[119]. Cum însă noi judecăm provizoriu despre specie cu ajutorul rasei, judecăm, de asemenea, despre rasă cu ajutorul speciei. Căci atunci când i-a fost arătat lui Iagello Cazimir, rege al Poloniei, un copil sălbatic, prins printre urși, care avea multe dintre manierele lor, care însă se dovedi în cele din urmă un animal rațional, nu și-a mai făcut scrupule din a-l crede din rasa lui Adam și a-l boteza sub numele de Joseph, deși poate sub condiția, *si baptisatus non es*[120], conform uzujului Bisericii romane, pentru că el putea fi luat de un urs după botez. Nu avem încă suficiente cunoștințe despre efectele încrucișării animalelor: și adesea monștrii sunt nimiciți în loc să fie educați, nu numai că nu au defel o viață lungă. Se consideră că animalele încrucișate nu se înmulțesc; totuși, după Strabon, răspândirea e atribuită catârilor din Capadocia și mi se scrie din China că există în Tartaria învecinată catâri de rasă; astfel, vedem că încrucișările plantelor sunt capabile să-și conserve noua lor specie. Mai departe, la animale nu se știe bine dacă masculul sau femela, sau unul sau altul, sau nici unul nici altul, determină cel mai mult specia. Doctrina ouălor femeilor, pe care răposatul Kerkring o făcuse faimoasă, părea să reducă masculul la condiția de aer ploios în raport cu plantele, care dă posibilitatea semințelor să se dezvolte și să se ridice de la pământ, conform versurilor pe care adepții manihеistului Priscillian îl repetau după Virgiliu:

Cum pater omnipotens faecundis imbribus aether
Conjugis in loetoe gremium descendit et omnes
Magnus alit magno commistus corpore foetus[121]

Într-un cuvânt, conform acestei ipoteze, masculul nu ar face nimic mai mult decât ploaia. Însă Leeuwenhoeck[122] a reabilitat genul masculin și sexul celălalt e degradat la rândul său, ca și cum nu îndeplinește decât funcția pământului în privința semințelor, oferindu-le adăpost și hrană; ceea ce s-ar putea întâmpla chiar și atunci când am păstra ouăle. Lucrul acesta nu

împiedică, însă, ca imaginaţia femeii să aibă o mare putere asupra formei fetusului, când se presupune că animalul a venit deja de la mascul. Căci se află într-o stare hărăzită unei mari schimbări obişnuite şi, cu atât mai mult, susceptibil de schimbări extraordinare. Am fost asigurat că imaginaţia unei doamne cu o condiţie socială bună, rănită de vederea unui schilod, a retezat mâna fetusului, foarte aproape de soroc, această mână a fost găsită apoi în resturile sarcinii; lucru care trebuie totuşi confirmat. Poate că va veni cineva care va pretinde, deşi sufletul nu poate veni decât de la un singur sex, că şi un sex şi celălalt furnizează ceva organizat şi că din două corpuri ia naştere unul, aşa cum vedem că viermele de mătase este asemenea unui dublu animal şi închide în sine o insectă zburătoare sub forma omidei; iată cât de ignoranţi putem fi în privinţa unui subiect atât de important. Analogia cu plantele ne va da noi cunoştinţe poate, într-o bună zi; însă în prezent nu suntem [bine] informaţi asupra înmulţirii plantelor însele; presupunerea prafului, care iese în evidenţă ca unul care ar putea corespunde seminţei masculine, nu este încă lămurită. De altfel, o mică parte a unei plante este foarte adesea capabilă să dea o plantă nouă şi întreagă, lucru în privinţa căruia nu se observă, încă, o analogie la animale; de aceea, nu se poate spune că piciorul unui animal este un animal, aşa cum se pare că fiecare creangă a copacului este o plantă capabilă să dea fructe aparte. Şi încrucişările plantelor, şi chiar schimbările în sânul aceleiaşi specii, reuşesc adesea cu mai mult succes la plante. Poate că în nu ştiu ce timp şi în nu ştiu ce loc din univers, speciile de animale sunt, au fost sau vor fi în mai mare măsură supuse schimbării decât sunt ele acum printre noi, iar mai multe animale care au ceva dintr-o pisică, asemenea leului, tigrului şi linxului, ar putea aparţine aceleiaşi rase şi vor putea fi ca nişte subdiviziuni noi ale vechii specii a pisicilor. Astfel revin la ceea ce am spus de mai multe ori, anume că determinaţiile noastre de specii fizice sunt provizorii şi proporţionale cu cunoştinţele noastre.

§24. PHILALÈTHE. *Cel puţin oamenii, făcând clasificările speciilor, nu s-au gândit niciodată la formele substanţiale, cu excepţia acelora care, doar în această parte a lumii* în care ne aflăm, *au învăţat limbajul şcolilor noastre.*

THÉOPHILE. Se pare că de ceva vreme numele de forme substanţiale a devenit infam în mintea anumitor oameni şi că se jenează să vorbească despre ele[123]. Cu toate acestea, există aici este vorba mai mult de modă decât de raţiune. Scolasticii întrebuinţau acest nume în mod inadecvat în calitatea de noţiune generală, când era vorba de explicarea fenomenelor particulare; însă acest abuz nu distruge defel lucrurile. Sufletul omului tulbură puţin încrederea unora dintre modernii. Există printre aceştia unii care recunosc că sufletul este forma omului; dar ei mai vor, ca sufletul omului să fie singura formă substanţială a naturii cunoscute. Descartes vorbeşte în felul acesta, corectându-l pe domnul Regius în legătură cu ceea ce el contesta

acestei calităţi de formă substanţială a sufletului şi care nega faptul că omul este *unum per se*, o fiinţă dotată cu o adevărată unitate. Unii cred că acest excelent bărbat a făcut-o din motive politice. Mă îndoiesc de acest lucru, deoarece cred că are dreptate. Nu trebuie să dăm acest privilegiu doar omului, ca şi cum natura ar fi făcută fără şir. Avem motive să credem că există o infinitate de suflete, sau, pentru a vorbi mai general, de entelehii primitive, care au analogie cu percepţia şi apetiţia şi că ele sunt toate şi rămân întotdeauna formele substanţiale ale corpurilor. Este adevărat că există aparent specii care nu sunt cu adevărat *unum per se* (corpuri dotate cu o adevărată unitate, sau cu o fiinţă invizibilă care constituie principiul activ total), nici atât cât ar putea fi o moară sau un ceas. Sărurile, mineralele şi metalele ar putea fi astfel, adică simple ansamabluri sau întreguri, în care există oarecare regularitate. Însă, corpurile unora şi altora, altfel spus corpurile însufleţite precum şi conglomeratele fără viaţă, vor fi specificate de structura interioară, deoarece chiar şi cele care sunt însufleţite, sufletul şi maşina, fiecare aparte, sunt suficiente pentru determinare; căci se acordă în mod perfect şi deşi ele nu au influenţă imediată unul asupra celeilalte, se exprimă mutual, unul având concentrat într-o perfectă unitate tot ceea ce celălalt a dispersat în multitudine. De aceea, când este vorba despre ordonarea speciilor, este inutil să contestăm formele substanţiale, deşi este bine din alte motive să cunoaştem dacă ele există şi cum; căci, fără aşa ceva vom fi străini în lumea inteligibilă. Mai mult, grecii şi arabii au vorbit despre aceste forme la fel ca şi europenii, iar dacă vulgul nu a vorbit deloc despre ele, el nu a vorbit nici despre algebră, nici despre numerele raţionale.

§25. PHILALÈTHE. *Limbile s-au format înaintea ştiinţelor şi poporul ignorant şi fără carte a redus lucrurile la anumite specii.*

THÉOPHILE. Este adevărat, însă persoanele care studiază materiile rectifică noţiunile populare. Bijutierii au descoperit mijloace exacte pentru a deosebi şi separa metalele; botaniştii au îmbogăţit în mod miraculos disciplina despre plante iar experienţele făcute asupra insectelor ne-au dat câteva căi noi de acces în cunoaşterea animalelor. Totuşi, nu am parcurs încă nici măcar o jumătate din drumul nostru.

§26. PHILALÈTHE. *Dacă speciile ar fi o lucrare a naturii, ele nu ar putea fi concepute atât de diferit de persoane diferite: omul pare unuia un animal fără pene, cu două picioare şi unghii late, şi altul, după un şi mai profund examen, îi adaugă raţiunea. Cu toate acestea, mulţi oameni determină speciile mai degrabă după forma lor exterioară decât după originea lor, deoarece s-a pus la îndoială de multe ori dacă anumiţi fetuşi umani trebuie admişi la botez sau nu, deoarece aspectul lor exterior se deosebeşte de forma obişnuită a copiilor, fără să se ştie dacă nu cumva ei nu erau la fel de capabili de raţiune ca şi copiii turnaţi într-un alt tipar; între*

*care se află unii care, deşi într-o formă acceptată, nu sunt niciodată capabili să facă dovada, în întreaga lor viaţă, de raţiunea pe care o vădeşte o maimuţă sau un elefant, şi care nu dau niciodată nici un semn că ar fi conduşi de un suflet raţional; de unde reiese în mod evident faptul că forma exterioară, pentru care se caută doar cusururi, şi nu facultatea de a raţiona, despre care nimeni nu poate şti dacă trebuie să lipsească în acel moment, a fost considerată esenţială pentru specia umană. Şi în aceste împrejurări, teologii şi jurisconsulţii cei mai învăţaţi sunt obligaţi să renunţe la sacra lor definiţie de animal raţional şi să o înlocuiască cu o altă esenţă a speciei umane. Domnul Ménage (*Menagiana, *vol. I, p. 278, ediţia olandeză, 1694) ne furnizează exemplul unui anume abate din Saint-Martin. Acest abate, spune el, care merită să fie notat, când a venit pe lume, avea atât de puţin din chipul unui om, încât semăna mai degrabă cu un monstru. S-a deliberat mult timp dacă să-l boteze. Cu toate astea a fost botezat şi a fost declarat provizoriu om, adică până ce timpul le va face cunoscut ce anume era. Era aşa de dizgraţios de la natură încât a fost numit toată viaţa lui abatele Cel Hâd. El era din Caen. Iată un copil care a fost foarte aproape să fie exclus din specia umană doar din cauza formei lui. De-abia a scăpat aşa cum era, şi este sigur că o figură puţin mai deformată l-ar fi lipsit pentru totdeauna de acest lucru şi l-ar fi făcut să piară ca o fiinţă care nu trebuie cu nici un chip să fie considerată om. Cu toate astea, nu am putea da nici un motiv pentru care un suflet raţional nu ar fi putut locui în el dacă trăsăturile chipului lui ar fi fost un pic mai deformate; de ce un chip puţin mai lung, un nas mai plat sau o gură mai despicată nu ar fi putut subzista la fel de bine, ca şi restul figurii sale neregulate, împreună cu un suflet şi calităţile care l-ar fi făcut capabil, aşa diform cum era, să aibă o demnitate în Biserică.*

THÉOPHILE. Până acum nu a fost găsit un animal raţional cu o înfăţişare exterioară foarte diferită de a noastră; iată de ce, când este vorba despre botezarea unui copil, rasa şi înfăţişarea nu sunt considerate niciodată decât indicii, pentru a judeca dacă este un animal raţional sau nu. De aceea, teologii şi jurisconsulţii nu au avut defel nevoie să renunţe, din acest motiv, la definiţia lor consacrată.

§27. PHILALÈTHE. *Dacă însă acest monstru, despre care vorbeşte Licetus, cartea I, cap. 3, ce avea capul unui om şi corpul unui purcel, sau despre alţi monştri, care pe corpuri de om aveau capete de câini şi de cai, etc. ar fi fost păstraţi în viaţă şi ar fi putut vorbi, dificultatea ar fi mai mare.*

THÉOPHILE. Astfel trebuie să fie, iar dacă aşa ceva s-ar întâmpla şi dacă cineva ar face asemenea unui anumit scriitor, călugăr din timpuri străvechi, numit Hans Kalb (Jean le Veau), care s-a pictat cu un cap de viţel, cu pana în mână, într-o carte pe care a scris-o, ceea ce i-a făcut pe unii să creadă, în mod ridicol, că acest scriitor avusese cu adevărat un cap de viţel, dacă, spun, se

întâmpla aşa ceva, am fi fost pe viitor mai reţinuţi în a ne descotorosi de monştri. Căci există semne că raţiunea i-ar aduce recunoaşterea teologilor şi jurisconsulţilor, în pofida înfăţişării şi în pofida diferenţelor pe care anatomia ar putea să le furnizeze medicilor, care ar dăuna atât de puţin calităţii de om ca şi inversarea viscerelor în cazul acelui om, căruia persoane pe care le cunosc i-au văzut anatomia la Paris, care a făcut vâlvă, în care natura

„Puţin înţeleaptă şi, fără îndoială, în exces
Puse ficatul în partea stângă
Şi-n acelaşi fel, pe dos
Inima pe dreapta-o puse."

dacă îmi amintesc bine câteva din versurile pe care domnul Alliot-tatăl (doctor faimos, deoarece era considerat priceput în tratarea cancerului), mi le-a înfăţişat, în felul său, despre această minune. Ceea ce poate fi înţeles, cu condiţia ca varietatea conformaţiei să nu meargă totuşi prea departe la animalele raţionale şi cu condiţia să nu ne întoarcem în timpurile în care animalele vorbeau, căci atunci ne-am pierde privilegiul de drept al raţiunii şi pe viitor vom acorda mai multă atenţie naşterii şi exteriorului, pentru a-i putea deosebi pe cei din rasa lui Adam de cei care ar putea coborî dintr-un rege sau patriarh din vreuo regiune de maimuţe din Africa; învăţatul nostru autor a avut dreptate să remarce (§29) că dacă măgăriţa lui Balaam[124] ar fi vorbit toată viaţa sa tot atât de raţional pe cât a făcut-o o dată cu stăpânul său (presupunând că nu a fost viziune profetică), ea ar fi avut tot timpul dificultăţi în a obţine un rang şi un statut printre femei.

PHILALÈTHE. Râdeţi, după cum văd, şi poate că şi autorul râde; pentru a vorbi serios, vedeţi că *nu putem acorda întotdeauna limite fixe speciilor.*

THÉOPHILE. Am fost deja de acord cu acest lucru; căci, atunci când este vorba despre ficţiuni şi despre posibilitatea lucrurilor, trecerile de la o specie la alta pot fi insesizabile, iar cât priveşte faptul de a le deosebi este uneori aproape ca şi cum nu ne-am putea decide cât trebuie lăsat unui om pentru ca el să nu fie chel. Această indeterminare va fi adevărată chiar şi atunci când vom cunoaşte în mod perfect interiorul creaturilor despre care este vorba. Nu văd însă în ce fel ar putea ea să împiedice lucrurile să aibă esenţe reale independente de intelect şi pe noi să le cunoaştem; este adevărat că numele şi limitele speciilor sunt uneori asemenea numelor măsurilor şi greutăţilor, unde trebuie să alegi pentru a avea limite fixe. Cu toate acestea, de obicei nu trebuie să ne temem de ceva de felul acesta, speciile prea apropiate neaflându-se împreună.

§28. PHILALÈTHE. Se pare că suntem, de fapt, de acord, deşi am diversificat puţin termenii. Recunosc, de asemenea, *că există mai puţin arbitrar în denumirile substanţelor decât în numele modurilor compuse. Căci nu*

unim niciodată behăitul unei oi cu înfăţişarea unui cal, nici culoarea plumbului cu greutatea şi stabilitatea aurului, ci preferăm să facem cŭpii după natură.

THÉOPHILE. Aceasta se întâmplă nu atât pentru că ţinem cont doar de ceea ce există efectiv în substanţe, cât pentru că nu suntem siguri, în cazul ideilor fizice (pe care nu le înţelegem în profunzime), dacă îmbinarea lor este posibilă şi utilă atunci când nu avem existenţa actuală drept garant. Însă, lucrul acesta se întâmplă şi în cazul modurilor, nu numai când obscuritatea lor ne este impenetrabilă, cum se întâmplă uneori în fizică, ci şi atunci când nu este uşor să o înţelegem, aşa cum există suficiente exemple în geometrie. Căci, şi pentru o ştiinţă şi pentru cealaltă, nu ne stă în putere să facem combinaţii după fantezia noastră, altminteri am avea dreptul să vorbim despre decaedre regulate, sau să căutăm în semicerc un loc geometric, aşa cum există unul de greutate. Căci este într-adevăr surprinzător faptul că primul este cu putinţă aici şi că celălalt nu poate fi. Or, cum în moduri, combinaţiile nu sunt totdeauna arbitrare, vom afla, prin contrast, că ele sunt uneori în acest fel în substanţe: şi uneori stă în puterea noastră să combinăm calităţi pentru a defini şi fiinţele substanţiale înaintea experienţei, atunci când înţelegem suficient aceste calităţi, pentru a concepe posibilitatea combinaţiei. Astfel, grădinarii experţi în sere de portocali puteau, motivat şi cu succes, să-şi propună să producă o nouă specie şi să o denumească în avans.

§29. PHILALÈTHE. Veţi recunoaşte, totuşi, că atunci când este vorba despre definirea speciilor, *numărul ideilor pe care le combinăm depinde de tipul aplicaţiei, al îndemânării sau al fanteziei celui care formează această combinaţie; aşa cum ne oprim asupra figurii, cel mai adesea, pentru a determina specia vegetalelor şi a animalelor, în acelaşi fel, în privinţa majorităţii corpurilor naturale care nu sunt produse prin sămânţă, culoarea este aceea de care se ţine cont cel mai mult.* §30. *Ce-i drept, acestea nu sunt, cel mai adesea, decât concepţii confuze, grosolane şi inexacte şi este foarte necesar ca oamenii să cadă de acord asupra numărului exact de idei simple sau de calităţi, care aparţin unei anumite specii sau unui nume determinat, căci este nevoie de stăruinţă, de îndemânare şi de timp pentru a găsi ideile simple care sunt constant unite. Totuşi puţine calităţi, care compun aceste definiţii inexacte, sunt de obicei suficiente în conversaţie: însă, în ciuda zgomotului făcut în legătură cu genurile şi speciile, formele despre care s-a vorbit atât de mult în şcoli nu sunt decât himere, care nu ne ajută cu nimic în cunoaşterea naturilor specifice.*

THÉOPHILE. Oricine face o combinaţie posibilă nu se înşală în această privinţă, nici în faptul de a-i da un nume; el se înşală atunci când crede că ceea ce concepe este tot ceea ce alţii, mai experţi, concep sub acelaşi nume sau în acelaşi corp. El concepe poate un gen prea general în locul unuia mai

specific. Nu se află nimic care să se opună şcolii în toate cele expuse şi nu văd de ce insistaţi aici împotriva genurilor, speciilor şi formelor, deoarece trebuie să recunoaşteţi dv. înşivă genurile, speciile şi chiar esenţele interne sau formele, pe care nu pretind că le întrebuinţez pentru a cunoaşte natura specifică a lucrurilor atunci când mărturisesc că nu le cunosc încă.

§30. PHILALÈTHE. *Cel puţin este evident că limitele pe care le atribuim speciilor nu sunt perfect conforme acelora care au fost stabilite de natură. Căci, din nevoia pe care o avem de nume generale, pentru trebuinţa prezentă, noi nu ne dăm defel osteneala să descoperim calităţile lor care ne-ar ajuta să cunoaştem mai bine diferenţele şi asemănările lor cele mai importante; şi le deosebim noi înşine în specii, în virtutea anumitor aparenţe care frapează ochii întregii lumi, ca să putem comunica mai uşor cu ceilalţi.*

THÉOPHILE. Dacă noi combinăm idei compatibile, limitele pe care le atribuim speciilor sunt întotdeauna în mod perfect conforme naturii; şi dacă luăm aminte să combinăm ideile care se găsesc în mod actual împreună, noţiunile noastre sunt de asemenea conforme experienţei; şi dacă le considerăm doar provizorii în privinţa corpurilor efective, cu condiţia ca experienţa făcută sau care trebuie făcută să ne descopere mai mult, şi dacă recurgem la experţi atunci când este vorba despre ceva precis în privinţa a ceea ce înţelegem public prin nume, noi nu ne vom înşela. Astfel, natura poate furniza idei mai perfecte şi mai comode, însă ea nu le va dezminţi pe cele pe care le avem, care sunt bune şi naturale, deşi acestea nu sunt, poate, cele mai bune şi cele mai naturale.

§32. PHILALÈTHE. *Ideile noastre generice despre substanţe, cum este aceea de metal, de exemplu, nu respectă în mod exact modelele care le sunt propuse de natură, pentru că nu s-ar găsi nici un corp care să cuprindă doar maleabilitatea şi fuzibilitatea, fără alte calităţi.*

THÉOPHILE. Nu cerem asemenea modele şi nu suntem îndreptăţiţi să le cerem, ele nu se găsesc nici în noţiunile cele mai distincte. Nu vom afla niciodată un număr unde nu există nimic altceva de observat decât mulţimea în general, o întindere unde nu există decât întindere, un corp unde nu se află decât soliditatea şi deloc alte calităţi; iar atunci când diferenţele specifice sunt pozitive şi opuse, este necesar ca genul să se afle printre ele.

PHILALÈTHE. *Dacă, deci, cineva îşi imaginează că un om, un cal, un animal, o plantă etc. sunt deosebite prin esenţe reale, formate de natură, el trebuie să-şi închipuie natura foarte largă a acestor esenţe reale, dacă ea produce una pentru corp, o alta pentru animale şi încă una pentru cal şi dacă ea comunică în mod generos toate aceste esenţe lui Bucefal; în vreme ce genurile şi speciile nu sunt decât semne mai mult sau mai puţin întinse.*

THÉOPHILE. Dacă priviţi esenţele reale drept modele substanţiale, care ar fi un corp şi nimic mai mult, un animal şi nimic mai precis, un cal fără calităţi individuale, aveţi dreptate să le consideraţi himere. Şi nimeni nu a pretins, cred, nici chiar cei mai mari realişti de altă dată, că există atâtea substanţe, care se mărginesc la ceea ce este generic în genuri. Nu urmează însă că, dacă esenţele generale nu sunt acestea, ele sunt simple semne; căci, v-am arătat de mai multe ori că acestea sunt posibilităţi de asemănare. Aşa cum din faptul că şi culorile nu sunt totdeauna substanţe sau nuanţe naturale, nu urmează că sunt imaginare. Mai mult, nu ne putem imagina natura prea largă; ea se află, astfel, dincolo de tot ceea ce noi putem inventa şi toate posibilităţile compatibile sunt realizate pe marea scenă a reprezentaţiilor sale. Existau altădată două axiome printre filosofi: cea a realiştilor părea să facă natura risipitoare iar cea a nominaliştilor părea să o declare zgârcită. Una spune că natura nu suportă vidul şi cealaltă că nu face nimic în zadar. Aceste două axiome sunt bune, cu condiţia să le înţelegem; căci natura este ca un bun gospodar, care agoniseşte atunci când trebuie, pentru a fi magnifică în timp şi spaţiu. Ea este magnifică în efecte şi economicoasă în cauzele pe care le foloseşte.

§34. PHILALÈTHE. Fără a ne abate prea mult de la tema noastră prin referirea la controversa în jurul esenţelor reale, este suficient să aflăm scopul limbajului şi cuvintelor, care este acela de a ne arăta pe scurt ideile noastre. *Dacă eu vreau să vorbesc cuiva despre o specie de pasăre, de trei sau patru picioare înălţime, a cărei piele este acoperită cu ceva între pană şi păr, de un brun închis, fără aripi, dar care în loc de aripi are două sau trei mici ramificaţii, care coboară în josul corpului, cu picioare lungi şi groase, picioare dotate doar cu trei gheare, şi fără coadă, eu sunt obligat să fac această descriere cu ajutorul căreia mă pot face înţeles celorlalţi. Când, însă, mi s-a spus că numele acestui animal este cassiowaris, eu pot întrebuinţa acest nume pentru a desemna în vorbire toată această idee compusă.*

THÉOPHILE. Poate că o idee foarte exactă a acoperirii pielii sau a vreunei alte părţi, ar fi suficientă, ea singură, pentru a deosebi acest animal de toate celelalte cunoscute, aşa cum Hercule era cunoscut după pasul pe care îl făcea şi aşa cum leul se recunoaşte după gheare, conform unui proverb latin. Însă, pe măsură ce adunăm mai multe circumstanţe, cu atât definiţia va fi mai puţin prozivorie.

§35. PHILALÈTHE. *Noi putem să reducem ideea în acest caz, fără a prejudicia obiectul; când ideea este fragmentată prin natură, este o problemă dacă rămâne specia. De exemplu, dacă ar exista un corp care ar avea toate calităţile aurului cu excepţia maleabilităţii, ar fi acesta aur? Stă în puterea omului să decidă acest lucru. El este deci acela care determină specia.*

THÉOPHILE. Ba deloc, el nu determină decât numele. Însă această experienţă ne-ar învăţa că maleabilitatea nu are o legătură necesară cu celelalte calităţi ale aurului, luate împreună. Ea ne-ar dezvălui, deci, o nouă posibilitate şi, drept urmare, o nouă specie. În ceea ce priveşte aurul acid sau casant, acesta se formează prin adăugiri şi nu rezistă prbelor de verificare ale autencicităţii aurului; căci, cupela şi antimoniul îi anulează această aciditate.

§36. PHILALÈTHE. *Rezultă din doctrina noastră ceva ce va părea foarte straniu. Anume, că fiecare idee abstractă care are un nume determinat formează o specie distinctă. Însă, ce este de făcut dacă adevărul vrea să fie astfel? Aş vrea să ştiu de ce un căprior şi un ogar nu sunt specii la fel de distincte ca şi un prepelicar şi un elefant.*

THÉOPHILE. Am deosebit mai sus diferitele accepţii ale cuvântului specie. Luându-l în mod logic, sau mai degrabă matematic, cea mai mică neasemănare poate fi suficientă. De aceea, fiecare idee în parte va da o altă specie şi nu contează dacă are sau nu un nume. Însă, fizic vorbind, noi nu ne oprim la toate varietăţile şi vorbim sau limpede, când nu este vorba decât despre aparenţe, conjectural, când este vorba despre adevărul interior al lucrurilor, presupunând o natură esenţială sau imuabilă, aşa cum este raţiunea pentru om. Să presupunem, deci, că ceea ce nu se deosebeşte decât prin schimbări accidentale, ca apa şi gheaţa, argintul viu în forma sa curgătoare şi în cea sublimată, aparţin aceleiaşi specii. Şi în corpurile organice se pune, în mod curent, semnul provizoriu al aceleiaşi specii când este vorba despre naştere sau rasă, aşa cum în [corpurile] mai apropiate îl punem când este vorba de reproducere. Este adevărat că nu putem judeca cu precizie în absenţa cunoaşterii interiorului lucrurilor; însă, aşa cum am spus de mai multe ori, noi gândim provizoriu şi adesea conjectural. Totuşi, când nu vrem să vorbim decât despre exterior, din dorinţa de a vorbi doar despre ceea ce este sigur, există libertate de mişcare; a discuta în acest caz dacă o diferenţă este specifică sau nu, înseamnă a ne contrazice în legătură cu numele şi în acest sens există o foarte mare diferenţă între câini, încât se poate foarte bine spune că nişte câini din Anglia şi câinii din Boulogne aparţin unor specii diferite. Cu toate acestea, nu este imposibil ca ei să se tragă dintr-o aceeaşi, sau foarte asemănătoare, specie îndepărtată, pe care am descoperi-o dacă am putea să urcăm foarte sus şi nici ca strămoşii lor să fie asemănători sau aceiaşi, dar că după mari schimbări, unii, în posteritate, au ajuns foarte mari şi alţii foarte mici. Putem, de asemenea, să credem, fără a şoca raţiunea, faptul că ei au în comun o natură interioară, constantă, specifică, ce nu mai este subdivizată astfel, sau care nu se află deloc în multe alte naturi şi, drept urmare, nu mai este variată decât prin accidente; deci, nu există nimic de felul acesta care să ne facă să credem că ea trebuie să fie în mod necesar astfel în tot ceea ce noi numim cea mai inferioară specie (*speciem infimam*). Însă, nu există nici un

semn după care un prepelicar şi un elefant s-ar trage dintr-o rasă comună, având o natură specifică comună. Astfel, în cazul diferitelor tipuri de câini, vorbind despre aparenţe, putem deosebi speciile, şi vorbind despre esenţa interioară, putem oscila; comparând însă câinele şi elefantul, nu avem nici un motiv să le atribuim, interior sau exterior, acel ceva care ne-ar face să îi considerăm ca aparţinând aceleiaşi specii. De aceea, nu avem de ce să oscilăm în cazul acestei presupuneri. În cazul omului am putea, de asemenea, să distingem speciile, logic vorbind, şi dacă ne-am opri asupra a ceea ce este exterior, am găsi, de asemenea, fizic vorbind, diferenţe care ar putea fi considerate specifice. De asemenea, se va găsi un călător care să creadă că negrii, chinezii şi, în fine, americanii nu sunt de aceeaşi rasă nici între ei, şi nici în raport cu popoarele care sunt asemenea nouă. Cum însă cunoaştem interiorul esenţial al omului, anume raţiunea, care rămâne în acelaşi om, şi care se află în toţi oamenii, şi nu observăm nimic fix şi intern în noi care să formeze o subdiviziune, nu avem nici un motiv să considerăm că există pentru oameni, conform adevărului interior, o diferenţă specifică esenţială, în vreme ce observăm o asemenea diferenţă între oameni şi animale, presupunând că animalele sunt doar empirice, în conformitate cu ceea ce am spus mai sus, aşa cum, într-adevăr, nici experienţa nu ne dă vreun motiv să formulăm o astfel de judecată.

§39. PHILALÈTHE. *Să luăm exemplul unui obiect artificial, a cărui structură ne este cunoscută. Un ceas care nu indică decât orele şi un ceas cu sonerie nu aparţin decât unei singure specii faţă de cei care nu au decât un nume pentru a le desemna; însă, faţă de cel care cunoaşte numele de ceas, pentru a-l desemna pe primul, şi pe cel de orologiu, pentru a-l semnifica pe-al doilea, acestea sunt, pentru el, de specii diferite. Numele şi nu dispoziţia interioară este acela care creează o nouă specie, altminteri ar fi existat prea multe specii. Există ceasuri cu patru roţi şi altele cu cinci; unele au corzi şi fusuri, iar altele nu au; unele au balansierul liber şi altele conduse de un resort făcut în linie spiralată iar altele din fire de păr de porc; sunt oare suficiente unele dintre aceste lucruri pentru a determina o diferenţă specifică? eu spun că nu, câtă vreme aceste ceasuri se acordă prin nume.*

THÉOPHILE. Şi eu aş spune da, căci fără să mă opresc asupra numelor, aş vrea să examinez varietatea artificiilor şi mai ales deosebirea balansierelor; căci, după ce li s-a aplicat un resort care să le conducă vibraţiile în raport cu ale sale şi care drept urmare le face mai egale, ceasurile de buzunar s-au schimbat radical şi au devenit incomparabil mai exacte. Eu însumi am remarcat altă dată un alt principiu de egalitate care ar putea fi aplicat la ceasuri.

PHILALÈTHE. *Dacă cineva vrea să facă diviziuni întemeiate pe diferenţele pe care le cunoaşte în configuraţia interioară, poate să le facă; cu*

toate acestea, ele nu vor fi specii distincte în raport cu oamenii care nu cunosc această construcție.

THÉOPHILE. Nu știu de ce vreți, fără încetare, să faceți să depindă de opinia sau de știința noastră virtuțile, adevărurile și speciile. Ele aparțin naturii, fie că știm și aprobăm acest lucru, fie că nu. Altfel spus, înseamnă a schimba numele lucrurilor și limbajul acceptat fără nici un motiv. Până acum oamenii au crezut că există mai multe specii de orologii sau de ceasuri, fără a se informa în ce constau ele sau cum am putea să le numim.

PHILALÈTHE. Cu toate astea ați recunoscut, nu cu mult timp în urmă, că atunci când vrem să deosebim speciile fizice cu ajutorul aparențelor noi ne mărginim într-un chip arbitrar la ceea ce găsim de cuviință să ne mărginim, adică după cum aflăm diferența mai mult sau mai puțin importantă și conform scopului pe care îl urmărim. Și ați întrebuințat, dv. înșivă, comparația cu greutățile și măsurile, care sunt potrivite și numite după bunul plac al oamenilor.

THÉOPHILE. Este momentul în care am început să vă înțeleg. Între diferențele specifice pur logice, unde cea mai mică variație de definiție care se poate atribui este de ajuns, oricât de accidentală ar fi ea, și între diferențele specifice, care sunt pur fizice, întemeiate pe ceea ce este esențial sau imuabil, am putea așeza un termen mediu, pe care însă nu l-am putea determina precis; ne orientăm după aparențele cele mai importante, care nu sunt pe de-a-ntregul imuabile, însă care nu se modifică ușor, una apropiindu-se în mai mare măsură de esențial decât cealaltă. Și cum un cunoscător poate să meargă mai departe decât altul, lucrul pare arbitrar și are legătură cu oamenii și pare comod să institui numele în conformitate cu aceste diferențe principiale. S-ar putea deci spune că diferențele specifice sociale și speciile nominale nu trebuie defel confundate cu ceea ce eu am numit definiții nominale mai sus iar aceste observații sunt valabile atât în cazul diferențelor specifice logice, cât și al celor fizice. Mai mult, dincolo de întrebuințarea vulgară, legile însele pot autoriza semnificația cuvintelor, iar atunci speciile ar deveni legale, ca în contractele care sunt numite *nominati*, adică desemnate printr-un cuvânt anume. Adică, așa cum legea romană face ca vârsta pubertății să înceapă la 14 ani împliniți. Toată această analiză nu este de disprețuit, totuși nu cred că este de o foarte mare utilitate aici, căci nu numai că mi s-a părut că uneori o aplicați acolo unde nu era de nici un folos, dar va avea aproximativ același efect dacă luăm în considerare faptul că stă în puterea oamenilor să opereze subdiviziuni atât cât găsesc ei de cuviință și să facă abstracție de diferențele ulterioare, fără să fie necesar să le nege; și stă de asemenea în puterea lor să aleagă ceea ce este cert în locul incertului, astfel încât să fixeze anumite noțiuni și măsuri dându-le nume.

PHILALÈTHE. Sunt foarte încântat de faptul că nu mai suntem aşa îndepărtaţi pe cât păream. §41. Veţi fi de acord, domnule, şi cu faptul că, după câte văd, *lucrurile artificiale au specii la fel ca şi cele naturale* contrar părerii unor filosofi. §42. *Însă, înainte de a părăsi numele substanţelor, voi adăuga faptul că dintre toate diversele idei pe care le avem, doar ideile substanţelor au nume proprii sau individuale; căci se întâmplă rar ca oamenii să aibă nevoie să menţioneze în mod frecvent vreo calitate individuală sau vreun alt individ accidental; şi, în plus, acţiunile individuale durează puţin şi combinaţia de circumstanţe pe care o facem nu subzistă ca în substanţe.*

THÉOPHILE. Există totuşi cazuri când trebuie să ne amintim de un accident individual şi căruia i s-a dat un nume; astfel, regula dv. este bună în genere, însă ea are excepţii. Religia ni le furnizează; aşa cum noi celebrăm ca zi de naştere memoria naşterii lui Hristos, grecii numeau acest eveniment Teogonie şi pe cel al adorării Magilor, Epifanie. Şi evreii numesc *Passah* prin excelenţă trecerea îngerului, care a condus la moartea nou-născuţilor egipteni, fără a se atinge de cei ai evreilor; şi iată de ce trebuia comemorată în toţi anii. În ce priveşte speciile lucrurilor artificiale, filosofii scolastici au avut probleme în a le lăsa să intre printre predicamente; însă gingăşia lor era puţin necesară, acele tabele predicamentale trebuind să folosească la examinarea generală a ideilor noastre. Este bine totuşi să recunoaştem diferenţa care există între substanţele perfecte şi între îmbinările de substanţe (*aggregata*), care sunt fiinţe substanţiale compuse fie de natură, fie prin artificiile oamenilor. Căci şi natura are asemenea agregări cum sunt corpurile, a căror mixtură este imperfectă, pentru a vorbi limba filosofilor noştri (*imperfecte mixta*), care nu sunt defel *unum per se* şi nu posedă o unitate perfectă. Cred totuşi că cele patru corpuri pe care ei le numesc elemente, despre care cred că sunt simple, cât şi sărurile, metalele şi alte corpuri, pe care le consideră a fi perfect amestecate şi în legătură cu care ei îşi dau acordul, nu sunt nici ele *unum per se*, cu atât mai mult cu cât trebuie să înţelegem că nu sunt uniforme şi similare decât în aparenţă, şi nici chiar un corp similar nu ar înceta să fie un conglomerat. Într-un cuvânt, unitatea perfectă trebuie rezervată corpurilor însufleţite sau dotate cu entelehii primitive; căci aceste entelehii au analogie cu sufletele şi sunt la fel de indivizibile şi imperisabile ca şi ele; şi am remarcat în altă parte faptul că aceste corpuri organizate sunt într-adevăr maşini, care însă le depăşesc tot atât pe cele artificiale, care sunt invenţia noastră, pe cât inventatorul celor naturale ne depăşeşte pe noi. Căci aceste maşini ale naturii sunt tot atât de imperisabile ca şi sufletele însele, iar animalul însufleţit subzistă întotdeauna; este (pentru a mă exprima mai bine prin ceva relevant, aşa ridicol cum este) asemenea unui arlechin pe care lumea vroia să îl dezbrace la teatru; ceea ce nu se putea duce la bun sfârşit, pentru că avea nu ştiu câte haine unele peste altele; totuşi, multiplicările la

infinit ale corpurilor organice la infinit, care sunt într-un animal, nu sunt atât de asemănătoare şi nici astfel aplicate unele peste altele, asemenea hainelor, artificiul naturii fiind mult mai subtil. Toate acestea ne arată faptul că filosofii nu s-au înşelat chiar atât de rău atunci când au pus o asemenea distanţă între lucrurile artificiale şi corpurile naturale, dotate cu o adevărată unitate. Însă îi este dat timpului nostru să dezvăluie acest mister şi să-i arate importanţa şi urmările, pentru a stabili mai bine teologia naturală şi ceea ce se numeşte pneumatică, într-un mod care să fie cu adevărat natural şi în conformitate cu ceea ce noi putem experimenta şi înţelege, care să nu ne facă să pierdem nimic din importantele consideraţii pe care trebuie să le furnizeze, sau care mai degrabă le resuscită, aşa cum face sistemul armoniei prestabilite. Şi cred că noi nu putem încheia mai bine decât astfel această lungă discuţie asupra numelor substanţelor.

CAPITOLUL VII

DESPRE PARTICULE

§1. PHILALÈTHE. *În afara cuvintelor care ne ajută să numim ideile, avem nevoie de acelea care semnifică conexiunea ideilor sau propoziţiilor. Aceasta este, aceasta nu este, sunt semnele generale ale afirmaţiei sau ale negaţiei. Spiritul însă, în afara părţilor de propoziţie, uneşte şi maxime sau propoziţii întregi,* §2, *utilizând cuvinte care exprimă această legătură a diferitelor afirmaţii şi negaţii şi care sunt ceea ce se numeşte particule; şi justa lor întrebuinţare constă, în principiu, în arta de a vorbi bine. Pentru ca raţionamentele să fie coerente şi metodice este nevoie de termeni care să indice conexiunea, restricţia, deosebirea, opoziţia, emfaza etc. Şi atunci când ne înşelăm îl punem în încurcătură pe cel care ascultă.*

THÉOPHILE. Recunosc faptul că particulele sunt de mare trebuinţă, nu ştiu însă dacă arta de a vorbi bine constă în acest lucru în principal. Dacă cineva nu ar spune decât aforisme sau doar idei izolate, cum se face adesea în universităţi, sau ca în cazul a ceea ce se numeşte pamflet articulat la jurisconsuli, sau ca în articolele care sunt propuse martorilor, în aceste cazuri, cu condiţia să ordonăm bine aceste propoziţii, am obţine aproximativ acelaşi rezultat, pentru a ne face înţeleşi, ca şi în cazul în care am fi pus aici legătura şi particulele; căci le adaugă cititorul. Recunosc, însă, că ar fi în încurcătură dacă ar pune prost particulele şi încă şi mai mult dacă le-ar omite.

Cred, de asemenea, că particulele leagă nu numai părţile discursului compus din propoziţii şi părţile propoziţiei alcătuite din idei, ci şi părţile ideii, alcătuită prin combinarea altor idei, în mai multe moduri. Şi chiar acest ultim tip de legătură este marcat prin prepoziţii, în vreme ce adverbele au influenţă asupra afirmaţiei sau negaţiei în verb; conjuncţiile au influenţă asupra legăturii diferitelor afirmaţii sau negaţii. Nu mă îndoiesc însă de faptul că aţi observat toate acestea dv. înşivă, deşi vorbele dv. par să spună altceva.

§3. PHILALÈTHE. *Partea gramaticii care tratează despre particule a fost mai puţin studiată decât aceea care prezintă metodic cazurile, genurile, modurile, timpurile, gerunziul şi supinul. Este adevărat că în câteva limbi au fost de asemenea ordonate particulele sub titluri, prin subdiviziuni distincte, cu o mare aparenţă de exactitate. Nu este suficient însă să parcurgem aceste cataloage. Trebuie să reflectăm asupra propriilor idei pentru a observa formele pe care le ia spiritul în timpul unui discurs, căci particulele sunt tot atâtea indicii ale acţiunii spiritului.*

THÉOPHILE. Este foarte adevărat că doctrina particulelor este importantă şi aş vrea să intrăm în detalii în această privinţă. Căci nimic nu este mai în măsură să ne dezvăluie diversitatea formelor intelectului. Genurile nu fac nimic în gramatica filosofică, însă cazurile corespund prepoziţiilor şi adesea prepoziţia este cuprinsă în nume, ca şi cum ar fi absorbită, alte particule fiind ascunse în flexiunile verbelor.

§4. PHILALÈTHE. *Pentru buna explicare a particulelor nu este suficient să le redăm (aşa cum se procedează de obicei într-un dicţionar) prin cuvintele unei alte limbi cu care se aseamănă cel mai mult, pentru că este la fel de dificil să înţelegi sensul precis al acestora într-o limbă ca şi în cealaltă; şi, în plus, semnificaţiile cuvintelor asemănătoare a două limbi nu sunt totdeauna exact aceleaşi şi variază de asemenea în cadrul aceleiaşi limbi. Îmi amintesc că în limba ebraică există o particulă de o singură literă pentru care s-au socotit mai mult de cincizeci de semnificaţii.*

THÉOPHILE. Oamenii învăţaţi s-au decis să alcătuiască tratate speciale asupra particulelor latine, greceşti şi ebraice; Strauchius, jurisconsult celebru, a scris o carte asupra întrebuinţării particulelor în jurisprudenţă, unde semnificaţia lor nu e de mică importanţă. Vedem totuşi că, de obicei, susţinem că le explicăm mai degrabă cu ajutorul exemplelor şi al sinonimelor decât cu ajutorul noţiunilor distincte. De aceea nu putem afla totdeauna o semnificaţie generală sau formală a acestora, după cum o numea domnul Bohlius, care să poată satisface toate exemplele; însă, în ciuda acestui fapt, putem întotdeauna reduce toate întrebuinţările unui cuvânt la un număr determinat de semnificaţii. Şi este tocmai ceea ce trebuie să facem.

§5. PHILALÈTHE. Într-adevăr, numărul semnificaţiilor îl depăşeşte cu mult pe acela al particulelor. În engleză particula *but* are semnificaţii foarte diferite: (1) când spun: *but to say no more*, spun: însă, pentru a nu spune nimic

mai mult; ca şi cum această particulă ne arată că spiritul se opreşte din cursa lui înainte de a ne fi furnizat sensul. Dar spunând (2) I *saw but two planets*, adică Am văzut doar două planete, spiritul limitează sensul a ceea ce vrea să spună la ceea ce a fost exprimat categoric de toţi ceilalţi. Şi atunci când spun (3) *You pray, but is not that God would bring you to the true religion, but that would confirm you in your ouwn*, adică: Vă rugaţi la Dumnezeu, dar aceasta nu înseamnă că El vrea să vă ofere cunoaşterea adevăratei religii, ci că vă adevereşte credinţa voastră proprie; primul dintre aceşti *but* sau *mais* desemnează o supoziţie în spirit, care este alta decât cea care ar trebui să fie, iar cel de-al doilea ne arată faptul că spiritul instituie o opoziţie directă între ceea ce urmează şi ceea ce precede. (4) *All animals have sense, but a dog is an animal*, adică: Toate animalele au simţământ, iar câinele este un animal. Aici particula desemnează conexiunea propoziţiei secunde cu prima.

THÉOPHILE. Particula franceză mais a putut fi înlocuită în toate aceste locuri, cu excepţia celui secund; însă germanul *allein*, în calitate de particulă care înseamnă ceva amestecat între mais şi seulement, poate, fără îndoială, să fie pus în locul lui *but* în toate aceste exemple, cu excepţia celui din urmă, de care ne-am putea îndoi puţin. Mais se traduce de asemenea în germană când prin *aber*, când prin *sondern*, care indică o separare sau o rupere şi se apropie de particula *allein*. Pentru a explica mai bine particulele nu este suficient să dăm o explicaţie abstractă a acestora, aşa cum tocmai am făcut aici; ci trebuie să ajungem la o perifrază, care poate fi pusă în locul său, aşa cum definiţia poate fi pusă în locul definitului. Când ne decidem să cercetăm şi să determinăm aceste perifraze substituibile pentru toate particulele, în măsura în care ele sunt susceptibile de aşa ceva, doar atunci vom fi ordonat semnificaţiile acestora. Să ne dăm silinţa să ne apropiem în acest fel de ele în cele patru exemple ale noastre. În primul vrem să spunem: Până aici, dar, ajunge! (*non più*); în cel de-al doilea: Eu văd doar două planete şi nu mai multe; în cel de-al treilea: Vă rugaţi lui Dumnezeu şi doar atât, adică pentru a fi confirmat în religia ta şi nu pentru mai mult etc.; într-al patrulea e ca şi cum am spune: Toate animalele au simţământ, e suficient să luăm în considerare aşa ceva şi nu ne trebuie mai mult. Câinele este un animal, deci el are simţământ. În felul acesta, toate aceste exemple marchează limite şi un *non plus ultra*, fie în lucruri, fie în discurs. De aceea *but* este un sfârşit, un termen de final, aşa cum s-ar spune: să ne oprim; iată-ne aici; ne-am atins scopul, pentru ce să mergem mai departe? *But, Bute* este un vechi cuvânt german, care indică ceva fix, o şedere. *Beuten* (cuvânt ieşit din uz, care se află în câteva cântări bisericeşti) înseamnă a locui. Cuvântul mais îşi are originea în *magis*, ca şi cum cineva vrea să spună: în ceea ce priveşte surplusul trebuie să îl lăsăm, ceea ce echivalează cu a spune: nu este necesar mai mult, e suficient, să ne întoarcem la ale noastre sau este altceva. Cum însă

întrebuinţarea limbii variază într-un mod straniu ar trebui să pătrundem foarte adânc în detaliul exemplelor pentru a ordona suficient semnificaţia particulelor. În franceză se evită un dublu m a i s cu ajutorul lui c e p e n d a n t, şi s-ar spune: Vă rugaţi, totuşi (*cependant*) nu o faceţi pentru a obţine adevărul, ci (*mais*) pentru a adeveri credinţa dv. Cuvântul latin *sed* altădată era deseori exprimat prin *ains*, care este *anzi* al italienilor; francezii prin reformare şi-au privat limba de o expresie avantajoasă. De exemplu: n i m i c nu era s i g u r, totuşi (*cependant*) era c o n v i n s de faptul că eu v-am convocat, deoarece îi place să creadă ceea ce doreşte; însă (*mais*) s-a văzut că nu era aşa; ci (*ains*) m a i curând etc.

PHILALÈTHE. §6. *Scopul meu a fost acela de a atinge doar în treacăt această problemă. Voi adăuga faptul că adesea particulele cuprind, fie în mod constant, fie într-o anumită construcţie, sensul unei propoziţii întregi.*

THÉOPHILE. Când are, însă, un sens complet, cred că acest lucru se întâmplă printr-un soi de elipsă; astfel, deoarece interjecţiile, după părerea mea, pot subzista prin ele însele şi spun totul printr-un singur cuvânt, ca *ah! vai mie!* Căci atunci când spun mais fără a adăuga altceva, este o elipsă, ca pentru a spune: dar (*mais*) să nu ne pripim şi să nu ne bucurăm de această veste până când nu ştim ceva sigur. Ceva asemănător în cuvântul latinesc *nisi*: *si nisi non esset*, dacă nu ar exista nici un *dar*. În rest, nu m-am supărat deloc, domnule, că aţi intrat mai mult în amănuntele legate de subtilităţile spiritului, care ies admirabil la iveală în întrebuinţarea particulelor. Însă, deoarece trebuie să ne zorim să punem capăt acestei cercetări a cuvintelor şi pentru a ne reîntoarce la lucrurile noastre, nu vreau să vă reţin mai mult, deşi cred cu adevărat că limbile sunt cea mai bună oglindă a spiritului uman şi că o analiză exactă a semnificaţiei cuvintelor ne-ar arăta mai bine decât toate celelalte lucruri operaţiile intelectului.

CAPITOLUL VIII

DESPRE TERMENII ABSTRACŢI ŞI CONCREŢI

§1. PHILALÈTHE. *Trebuie să mai observăm că termenii sunt abstracţi sau concreţi. Fiecare idee abstractă este distinctă, astfel încât din două una nu poate să fie niciodată cealaltă. Spiritul trebuie să perceapă prin cunoaşterea sa intuitivă diferenţa care există între ele şi, d r e p t u r m a r e, două dintre aceste idei nu pot niciodată să fie afirmate una despre alta. Fiecare vede dintru început falsitatea acestei propoziţii: u m a n i t a t e a în-*

seamnă animalitate sau raţionalitate; lucrul acesta are o evidenţă la fel de mare ca oricare dintre maximele acceptate în modul cel mai general.

THÉOPHILE. Ar mai fi totuşi ceva de spus. Suntem de acord cu faptul că dreptatea este o virtute, o deprindere (*habitus*), o calitate, un accident etc. Astfel, doi termeni abstracţi pot fi enunţaţi unul despre altul. În plus, am obiceiul să deosebesc două tipuri de termeni abstracţi. Există termeni abstracţi logici şi există, de asemenea, termeni abstracţi reali. Termenii abstracţi reali, sau cei puţin concepuţi ca reali, sunt fie esenţe şi părţi ale esenţei, fie accidente, adică fiinţe adăugate substanţei. Termenii abstracţi logici sunt predicaţiile transformate în termeni, ca şi cum aş spune: A fi om, a fi animal; şi în acest sens le putem enunţa unul despre altul, spunând: a fi om înseamnă a fi animal. Însă, în cazul realităţilor, acest lucru nu se întâmplă. Căci nu se poate spune că umanitatea sau omenirea (dacă vreţi), care este esenţa omului în întregul său, este animalitatea, care nu este decât o parte a acestei esenţe; cu toate acestea, fiinţele abstracte şi incomplete semnificate prin termeni abstracţi reali au, de asemenea, genurile şi speciile lor care nu sunt mai puţin exprimate în termeni abstracţi reali; există astfel predicaţie între ei, aşa cum am arătat prin exemplul justiţiei şi virtuţii.

§2. PHILALÈTHE. *Se poate totuşi spune că substanţele nu au decât puţin nume abstracte; abia dacă s-a vorbit în şcoli despre umanitate, animalitate, corporalitate. Însă, toate acestea nu au fost autorizate în lume.*

THÉOPHILE. Nu a fost nevoie decât de puţini dintre aceşti termeni pentru a servi de exemplu şi pentru a lămuri noţiunea generală, pe care este oportun să nu o neglijăm complet. Dacă anticii nu foloseau termenul umanitate în sensul Şcolilor, ei spuneau natură umană, ceea ce înseamnă acelaşi lucru. E neîndoielnic, de asemenea, faptul că ei spuneau divinitate sau natură divină; teologii, trebuind să vorbească despre aceste două naturi şi despre accidente reale, s-au oprit la aceste entităţi abstracte în şcolile filosofice şi teologice, şi aceasta, poate mai mult decât se cădea.

CAPITOLUL IX

DESPRE IMPERFECŢIUNEA CUVINTELOR

§1. PHILALÈTHE. *Am vorbit deja despre dubla întrebuinţare a cuvintelor. Una este aceea de a înregistra propriile noastre gânduri pentru a ajuta memoria, care ne face să ne vorbim nouă înşine; cealaltă este aceea de a comunica ideile altora prin mijlocirea cuvintelor. Aceste două întrebuinţări*

ne arată perfecţiunea şi imperfecţiunea cuvintelor. §2. *Atunci când nu vorbim decât cu noi înşine, este indiferent ce cuvinte folosim, cu condiţia să ne amintim sensul lor şi să nu îl schimbăm. Însă,* §3, *întrebuinţarea comunicării este la rândul ei de două feluri, socială şi filosofică. Cea socială constă în conversaţia şi întrebuinţarea în viaţa socială. Întrebuinţarea filosofică constă în faptul că trebuie să alcătuim cuvinte pentru a da noţiuni precise şi pentru a exprima adevăruri sigure în propoziţii generale.*

THÉOPHILE. Foarte bine: cuvintele nu sunt atât indicii (*notae*) pentru noi (cum ar putea fi caracterele numerelor sau algebrei) cât şi semne pentru ceilalţi; întrebuinţarea cuvintelor ca semne are loc deopotrivă atunci când este vorba de aplicarea preceptelor generale la trebuinţele vieţii sau ale indivizilor ca şi atunci când este vorba de aflarea sau verificarea acestor precepte; prima întrebuinţare a semnelor este socială şi cea de-a doua este filosofică.

§5. PHILALÈTHE. *Mai ales în cazurile următoare este dificil să aflăm şi să reţinem ideea pe care o semnifică fiecare cuvânt, (1) atunci când aceste idei sunt foarte complexe, (2) atunci când acele idei care compun o alta nouă nu au o legătură naturală cu ele, astfel încât nu există în natură nici o măsură fixă şi nici un model pentru a le rectifica şi pentru a le ordona, (3) atunci când modelul nu este uşor de cunoscut, (4) atunci când semnificaţia cuvântului şi esenţa reală nu sunt perfect identice. Denumirile modurilor sunt în mai mare măsură echivoce şi imperfecte pentru primele două motive şi acelea ale substanţelor pentru cele două din urmă.* §6. *Atunci când ideea modurilor este foarte complexă, ca aceea a majorităţii termenilor morali, ele au rar aceeaşi semnificaţi precisă în cugetele a două persoane diferite.* §7. *De asemenea, neajunsul modurilor face aceste cuvinte echivoce. Acela care a inventat primul cuvântul* brusquery *a înţeles ceea ce a găsit de cuviinţă să înţeleagă fără ca aceia care l-au întrebuinţat asemenea lui să se fi informat în legătură cu ceea ce el vroia exact să spună, şi fără ca el să le fi arătat vreun model constant.* §8. *Întrebuinţarea curentă reglează suficient de bine sensul cuvintelor în vederea conversaţiei obişnuite, însă nu are nimic precis şi ne contrazicem fără încetare în legătură cu semnificaţia cea mai adecvată proprietăţii limbii. Unii vorbesc despre* glorie *şi puţini sunt aceia care o înţeleg unul asemenea celuilalt.* §9. *Acestea nu sunt decât simple sunete în gura celor mai mulţi, sau cel puţin semnificaţiile sunt foarte nedeterminate. Şi într-un discurs sau într-o convorbire în care se vorbeşte despre* onoare, credinţă, graţie, religie, biserică, *şi mai ales în controverse, se va observa în primul rând că oamenii au noţiuni diferite, pe care ei le aplică aceloraşi termeni. Şi dacă e dificil să înţelegi sensul termenilor oamenilor timpului nostru, există şi mai multe dificultăţi în a înţelege cărţile* stravechi. *Partea bună este că ne putem lipsi de ele, mai puţin atunci când acestea conţin ceea ce trebuie să credem sau să facem.*

THÉOPHILE. Aceste observaţii sunt bune; însă, în privinţa cărţilor vechi, cum avem nevoie să înţelegem mai ales Sfânta Scriptură şi cum legile romane sunt încă de mare trebuinţă într-o mare parte a Europei, lucrul acesta chiar ne obligă să consultăm sumedenie de alte cărţi antice: rabinii, părinţii Bisericii, chiar şi istoricii profani. De altfel, medicii antici merită de asemenea să fie înţeleşi. Practica medicală a grecilor a venit prin arabi până la noi: apa de izvor a fost tulburată în rigolele arabilor şi rectificată în multe privinţe atunci când am început să recurgem la originalele greceşti. Cu toate acestea, arabii nu încetează să fie utili şi suntem siguri, de exemplu, că Ibn-al-Baltar, care în cartea sa *Simples* l-a copiat pe Dioscoride, ne ajută adesea să îl lămurim pe acesta. Consider, de asemenea, că după religie şi istorie tradiţia anticilor, conservată în Scriptură şi în general observaţiile lor, ne pot ajuta mai ales în medicină, în măsura în care este empirică. Acesta este motivul pentru care am stimat întotdeauna foarte mult medicii versaţi şi în cunoaşterea antichităţii; şi am fost foarte supărat că Reinesius, excelent şi într-un gen şi într-altul, s-a hotărât să facă lumină mai degrabă în problema riturilor şi în istoriile anticilor decât să restabilească o parte a cunoaşterii pe care le aveau despre natură, căci ne-a arătat că ar fi reuşit de minune şi în acest demers. Când latinii, grecii, evreii şi arabii vor fi studiaţi îndeajuns, într-o bună zi, chinezii, înarmaţi şi cu cărţile vechi, vor fi aşezaţi după rang şi vor constitui tema de interes a criticilor noştri. Fără a mai vorbi dc câteva cărţi vechi ale persanilor, armenilor, coptilor şi brahmanilor, care vor fi descoperiţi cu timpul, pentru a nu neglija nici o lumină pe care antichitatea ne-ar putea-o da prin tradiţia doctrinelor şi prin istoria faptelor. Iar când nu va mai exista nici o carte veche de examinat, limbile vor ţine locul cărţilor, acestea fiind cele mai vechi monumente ale genului omenesc. Vom înregistra cu timpul şi vom pune în dicţionare şi în gramatici toate limbile universului şi le vom compara între ele; ceea ce va avea întrebuinţări foarte mari, atât pentru cunoaşterea lucrurilor, deoarece numele, adesea, corespund proprietăţilor lor (aşa cum se vede în denumirea plantelor la diferite popoare), cât şi pentru cunoaşterea spiritului nostru şi a minunatei varietăţi a operaţiilor sale. Fără a mai vorbi despre originea popoarelor, pe care vom cunoaşte cu ajutorul etimologiilor temeinice, pe care compararea limbilor ni le poate furniza mai bine. Însă, este un lucru despre care am vorbit deja. Şi toate acestea ne vor arăta utilitatea şi întinderea c r i t i c i i, puţin apreciată de unii filosofi, foarte învăţaţi de altfel, care îşi iau libertatea de a vorbi cu dispreţ despre s p e c u l a ţ i i l e r a b i n i c e şi în genere despre f i l o s o f i e. Se vede, de asemenea, că unii critici vor avea încă pentru mult timp subiecte pentru a se exersa cu folos şi ei ar face bine să nu se piardă în amănunte, deoarece au atâtea lucruri mai plăcute de tratat; deşi, ştiu bine că şi amănuntele sunt foarte adesea necesare în critică, pentru a descoperi cunoştinţe mai importante. Şi cum critica are ca subiect de discuţie semnificaţia cuvintelor şi interpretarea autorilor, antici mai

ales, această punere în discuție a cuvintelor, adăugată faptului că ați amintit de antici, m-a determinat să discut această problemă, care este importantă. Însă, pentru a reveni la cele patru neajunsuri ale denominației, voi spune, domnule, că le putem drege pe toate, mai ales după ce scrisul a fost inventat; și că acestea nu subzistă decât datorită neglijenței noastre. Căci stă în puterea noastră să fixăm semnificațiile, cel puțin în câteva limbi savante, și să cădem de acord asupra lor, pentru a distruge acest turn Babel. Însă, există două dezavantaje pe care este mai greu să le remediem, care constau, unul, în întrebarea dacă ideile sunt compatibile atunci când experiența nu ni le furnizează astfel combinate în același subiect, celălalt, în nevoia care există de a da definiții provizorii lucrurilor sensibile, atunci când nu avem suficientă experiență în legătură cu ele pentru a avea definiții mai complete; însă, am vorbit de mai multe ori și despre un neajuns și despre altul.

PHILALÈTHE. Vă voi spune lucruri care ne vor ajuta să lămurim, într-o oarecare măsură, neajunsurile pe care tocmai le-ați arătat, iar cel de-al treilea dintre cele pe care eu le-am indicat determină, se pare, faptul că aceste definiții sunt provizorii; aceasta ni se întâmplă atunci când nu cunoaștem suficient modelele noastre sensibile, adică ființele substanțiale de natură corporală. Acest dezavantaj determină, de asemenea, faptul că noi nu știm dacă ne este permis să combinăm acele calități sensibile pe care natura nu le-a combinat, deoarece nu le înțelegem temeinic. §11. Or *dacă semnificația cuvintelor care servesc modurilor compuse este echivocă, în absența modelelor care să ne arate aceeași compoziție, semnificația numelor ființelor substanțiale este astfel echivocă dintr-un motiv complet opus, pentru că trebuie să semnifice ceea ce este presupus a fi conform cu realitatea lucrurilor și să se raporteze la modele alcătuite de natură.*

THÉOPHILE. Am făcut deja observația, de mai multe ori în considerațiile noastre precedente, că acest lucru nu este esențial pentru ideile substanțelor; recunosc însă că ideile alcătuite după natură sunt cele mai sigure și cele mai utile.

§12. PHILALÈTHE. Atunci când urmăm modelele făcute în întregime de natură, fără ca imaginația să nu aibă nevoie decât să rețină reprezentările acesteia, *numele ființelor substanțiale au în întrebuințarea lor curentă o raportare dublă, așa după cum deja am arătat. Prima este aceea că ele semnifică constituția internă și reală a lucrurilor, însă acest model nu poate fi cunoscut și, drept urmare, nici întrebuințat în ordonarea semnificațiilor.*

THÉOPHILE. Nu este vorba despre așa ceva aici, deoarece noi vorbim despre idei ale căror modele le avem; esența interioară este în lucruri, însă am căzut de acord asupra faptului că ea nu poate servi de model.

§13. PHILALÈTHE. *Cel de-al doilea raport este acela pe care numele ființelor substanțiale îl au nemediat cu ideile simple, care există în același timp în substanță. Cum însă numărul acestor idei unite în același*

subiect e mare, oamenii, vorbind despre acelaşi subiect, îşi formează idei foarte diferite, atât datorită combinării diferite a ideilor simple pe care ei şi le formează, cât şi pentru că majoritatea calităţilor corpurilor sunt puteri pe care ele le au de a produce schimbări în alte corpuri şi de a primi schimbări; mărturie stau schimbările pe care este capabil să le suporte unul dintre cele mai joase metale prin folosirea focului şi el primeşte încă şi mai multe în mâinile unui chimist, prin adăugarea altor corpuri. De altfel, unul se mulţumeşte cu greutatea şi culoarea pentru a cunoaşte aurul, altul introduce ductilitatea, stabilitatea iar al treilea vrea să ne arate că el îl poate dizolva în apa regală. (§14). Cum lucrurile au şi asemănări între ele, este dificil uneori să desemnăm diferenţele exacte.

THÉOPHILE. Într-adevăr, cum corpurile sunt supuse alterării, prefacerii, falsificării, contrafacerii, este important să le putem deosebi şi recunoaşte. Aurul este prefăcut în soluţie, însă îl putem recupera fie precipitându-l, fie distilând apa; şi aurul contrafăcut sau sofisticat este recunoscut sau purificat prin arta bijutierilor, care, nefiind cunoscută tuturor, nu este de mirare că oamenii nu au toţi aceeaşi idee despre aur. Şi, de obicei, doar experţii au idei suficient de corecte despre materii.

§15. PHILALÈTHE. *Această varietate nu produce totuşi atâta dezordine în relaţiile civile câtă produce în cercetările filosofice.*

THÉOPHILE. Ar fi mai suportabil dacă această situaţie nu ar avea influenţă în practică, unde este important adesea să nu se accepte un quiproquo şi, drept urmare, să cunoaştem semnele lucrurilor sau să avem la îndemână oameni care să le cunoască. Şi lucrul acesta este important, cu deosebire, în privinţa leacurilor şi a lucrurilor de valoare de care putem avea nevoie în împrejurări importante. Dezordinea filosofică o vom observa mai degrabă în întrebuinţarea termenilor mai generali.

§18. PHILALÈTHE. *Numele ideilor simple sunt în mai mică măsură expuse echivocului şi rareori ne înşelăm în legătură cu termenii de alb, amar etc.*

THÉOPHILE. Cu tote acestea este adevărat că aceşti termeni nu sunt cu totul scutiţi de incertitudine; şi am văzut deja exemplul culorilor intermediare, care sunt la limita a două genuri şi al căror gen este echivoc.

§19. PHILALÈTHE. *După numele ideilor simple, cele ale modurilor simple sunt cel mai puţin echivoce, ca de exemplu cele ale figurilor şi numerelor. Însă,* §20, *modurile compuse şi substanţele produc toate încurcăturile.* §21. *Se va spune că în loc să imputăm aceste imperfecţiuni cuvintelor, ar trebui să le punem mai degrabă pe seama intelectului nostru; răspund însă cu faptul că aceste cuvinte se interpun într-o asemenea măsură între spiritul nostru şi adevărul lucrurilor încât putem compara cuvintele cu mediul de-a curmezişul căruia trec razele obiectelor vizibile, care revarsă nori peste ochii noştri; şi sunt înclinat să cred că dacă examinăm mai temeinic imperfecţiu-*

nile limbajului, cea mai mare parte a disputelor s-ar încheia de la sine, iar calea cunoaşterii şi, poate, a păcii ar fi mai deschisă oamenilor.

THÉOPHILE. Cred că am putea ieşi la liman începând chiar de acum în discuţiile în scris dacă oamenii ar vrea să cadă de acord asupra anumitor reglementări şi ar vrea să le aplice cu atenţie. Însă, pentru a proceda cu justeţe în limba vorbită şi chiar de acum, ar fi necesară o schimbare în limbaj. De altfel, eu am şi început acest examen.

§22. PHILALÈTHE. În aşteptarea reformei, care nu va fi gata aşa curând, *această nesiguranţă a cuvintelor trebuie să ne înveţe să fim moderaţi, mai ales cât este vorba să impunem altora sensul pe care îl atribuim autorilor antici: deoarece se întâmplă că autorii greci, aproape fiecare dintre ei, vorbesc într-o limbă diferită.*

THÉOPHILE. Am fost mai degrabă surprins să văd că autori greci, atât de îndepărtaţi unii de alţii în privinţa timpului şi a locului, ca Herodot, Homer, Strabon, Plutarh, Lucian, Eusebiu, Procopiu, Photius, sunt atât de apropiaţi, în vreme ce latinii s-au schimbat atât de mult, iar germanii, englezii şi francezii încă şi mai mult. Însă grecii au avut, încă de pe vremea lui Homer, şi încă şi mai mult atunci când cetatea Atenei a fost într-o condiţie înfloritoare, autori buni, pe care posteritatea i-a luat drept modele, cel puţin în privinţa scrisului. Căci, fără îndoială, limba vulgară a grecilor trebuie să se fi schimbat foarte mult, deja, sub dominaţia romanilor. Şi acelaşi motiv face ca limba italiană să nu se fi schimbat la fel de mult ca aceea a francezilor, deoarece italienii, având de timpuriu scriitori cu o faimă durabilă, i-au imitat, şi îi admiră încă, pe Dante, Petrarca, Boccacio şi alţi autori ai unui timp în care scriitorii francezilor nu erau valoroşi.

CAPITOLUL X

DESPRE FOLOSIREA ABUZIVĂ A CUVINTELOR

§1. PHILALÈTHE. *În afara imperfecţiunilor naturale ale limbii există şi unele voluntare care se datorează neglijenţei, ca atunci când nu doar că folosim greşit cuvintele, ci le folosim în mod abuziv. Primul şi cel mai evident abuz este,* §2, *acela de a nu atribui cuvintelor o idee clară. În privinţa acestor cuvinte există două clase: unele nu au avut niciodată o idee determinată, nici la originea lor, nici în întrebuinţarea lor curentă. Majoritatea şcolilor filosofice şi religioase au introdus astfel de idei pentru a susţine vreo opinie*

stranie sau pentru a ascunde vreun punct slab al sistemului lor. Totuşi, acestea sunt caractere distinctive în gura oamenilor vreunei partide. §3. *Există alte cuvinte care în întrebuinţarea lor primă şi comună au avut o oarecare idee clară, pe care însă apoi au împrumutat-o unor materii foarte importante fără a le atribui vreo idee clară. Astfel, înţelepciune, glorie, graţie sunt cuvinte care se găsesc adesea pe buzele oamenilor.*

THÉOPHILE. Eu cred că nu există atâtea cuvinte fără sens pe cât se crede, şi cu puţină grijă şi bunăvoinţă am putea să le umplem [cu conţinut] şi să le diminuăm indeterminarea. Înţelepciunea nu pare să fie altceva decât ştiinţa fericirii. Graţia este un bine făcut acelora care nu l-au meritat şi care se află într-o stare în care au nevoie de ea. Iar gloria este faima excelenţei cuiva.

§4. PHILALÈTHE. Nu vreau să cercetez acum dacă este ceva de spus în legătură cu aceste definiţii, pentru a remarca mai degrabă cauzele folosirii abuzive ale cuvintelor. *În primul rând, învăţăm cuvintele înainte de a învăţa ideile la care se referă şi copiii, obişnuiţi cu ele încă din leagăn, le întrebuinţează în acelaşi fel de-a lungul întregii lor vieţi: cu atât mai mult cu cât ei nu se pot face înţeleşi în conversaţie, fără să le fi determinat vreodată ideea, folosindu-se de diferite expresii pentru a le da de înţeles celorlalţi ceea ce ar vrea să spună. Totuşi, aceasta umple adesea discursurile cu o sumedenie de cuvinte goale, mai ales în materie de morală. Oamenii iau adesea cuvintele care sunt în circulaţie de la cei asemenea lor, pentru a nu da impresia că nu le cunosc semnificaţia, şi le folosesc cu încredere, fără să le dea un sens cert; şi cum în aceste soiuri de discursuri li se întâmplă rar să aibă dreptate, ei sunt tot atât de rar convinşi că s-au înşelat; a vrea să-i scoţi din greşeală este ca şi cum ai vrea să jefuieşti un vagabond.*

THÉOPHILE. Într-adevăr, îşi dau atât de rar silinţa pe care ar trebui să şi-o dea pentru a înţelege termenii sau cuvintele, încât am fost uimit în mai multe rânduri de faptul că aceşti copii pot învăţa atât de devreme o limbă şi că oamenii vorbesc încă atât de corect; dat fiind că se străduiesc atât de puţin să-şi instruiască copiii în limba lor maternă şi deoarece ceilalţi se gândesc atât de puţin să dobândească definiţii clare; cu atât mai mult cu cât cele pe care le deprindem în şcoli nu privesc, de obicei, cuvintele care sunt în spaţiul public. În rest, recunosc că oamenilor li se întâmplă destul de des să se înşele, chiar şi atunci când discută în mod serios şi vorbesc în conformitate cu propria lor părere; cu toate astea, adesea am observat, de asemenea, că în disputele lor speculative asupra unor materii care sunt de competenţa spiritului lor, ei au toţi dreptate din două puncte de vedere, cu excepţia opoziţiei pe care şi-o fac unii altora, atunci când înţeleg greşit părerea celuilalt; ceea ce se datorează

proastei întrebuinţări a termenilor şi, uneori, spiritului de contradicţie şi sentimentului de superioritate.

§5. PHILALÈTHE. *În al doilea rând întrebuinţarea cuvintelor este uneori inconstantă: lucrul acesta se practică foarte mult printre savanţi. Cu toate acestea este o eroare evidentă, iar dacă este intenţionată, este nebunie sau răutate. Dacă cineva le-ar întrebuinţa astfel în calculele lui (luând un X drept V), cine, mă rog, ar vrea să aibă de-a face cu el?*

THÉOPHILE. Acest abuz fiind atât de comun nu numai printre savanţi, ci şi în întreaga lume, cred că ceea ce îi determină să le comită este mai degrabă prostul obicei şi neatenţia, decât răutatea. De obicei, semnificaţiile diverse ale aceluiaşi cuvânt au oarecare legătură între ele; ceea ce face ca unul să fie luat drept altul şi să nu se acorde timpul necesar pentru examinarea a ceea ce se spune cu toată atenţia care ar fi de dorit. Suntem deprinşi cu tropii şi cu figurile de stil; o oarecare eleganţă sau falsă strălucire impunându-se cu uşurinţă. Căci, cel mai adesea, căutăm plăcerea, amuzamentul şi aparenţele mai mult decât adevărul; în plus, vanitatea se amestecă cu toate acestea.

§6. PHILALÈTHE. *Cel de-al treilea abuz constă în a obţine o obscuritate nenaturală, fie dând termenilor curenţi semnificaţii neobişnuite, fie introducând termeni noi fără a-i explica.* Vechii sofişti, pe care Lucian îi ridiculizează pe bună dreptate, pretinzând că vorbesc despre tot, îşi mascau ignoranţa sub vălul obscurităţii cuvintelor. *Printre şcolile de filosofi, peripateticienii s-au remarcat datorită acestui neajuns; însă celelalte secte,* chiar şi printre moderni, *nu sunt cu totul ferite de aşa ceva. De exemplu, există oameni care abuzează de termenul de întindere şi consideră necesar să-l confunde cu acela de corp.* §7. *Logica sau arta de a disputa, care a fost atât de mult stimată, a ajutat la păstrarea obscurităţii.* §8. *Aceia care i s-au dedicat nu au adus nimic bun, fiind mai degrabă păgubitori.* §9. *În vreme ce oamenii muncitori, atât de disprețuiți de savanţi, au fost folositori vieţii umane. Cu toate acestea, aceşti doctori obscuri au fost admiraţi de ignoranţi; şi i-au crezut invincibili, deoarece erau dotaţi cu ghimpi şi spini, în care nu aveau plăcere să se intre, doar obscuritatea putând să servească apărării absurdităţii.* §12 *Rău este faptul că această artă de a da cuvintelor sensuri obscure a încurcat cele două mari modele ale acţiunii omului, religia şi justiţia.*

THÉOPHILE. Reproşurile dv. sunt corecte în bună măsură; cu toate acestea, este adevărat că există, rar însă, obscurităţi scuzabile şi chiar lăudabile: ca atunci când ne facem o profesie din a fi enigmatici iar enigma este potrivită. Pitagora o folosea în felul acesta şi este, în mare măsură, şi maniera orientalilor. Alchimiştii, care se numesc iniţiaţi, declară că nu vor să fie înţeleşi decât în calitate de posesori ai Ştiinţei. Lucrul acesta ar fi

bun însă dacă alchimiştii ar avea cheia cifrului. O asemenea obscuritate ar putea fi permisă; totuşi e necesar ca ea să ascundă ceva care să merite să fie ghicit şi ca enigma să fie descifrabilă. Însă religia şi justiţia cer idei clare. Se pare că puţina ordine pe care am obţinut-o expunând teoria despre idei a complicat şi mai mult doctrina noastră; iar indeterminarea termenilor a dăunat, poate, mai mult decât obscuritatea. Or, cum logica este arta care ne deprinde cu ordinea şi legătura gândurilor, nu văd nici un motiv să o blamăm. Dimpotrivă, oamenii se înşală [mai degrabă] în absenţa logicii.

§14. PHILALÈTHE. *Cel de-al patrulea abuz este acela de a lua cuvintele drept lucruri, adică a crede că termenii corespund esenţei reale a substanţelor. Oare cel care este instruit în filosofia peripatetică nu îşi imaginează că cele 10 nume care semnifică predicamentele sunt cu exactitate conforme naturii lucrurilor? că formele substanţiale, sufletele vegetative, oroarea de vid, speciile intenţionale etc. sunt ceva real? Platonicienii au propriul lor suflet al lumii, iar epicureicii tendinţa atomilor lor către mişcare, în momentul în care ei sunt în repaus. Dacă mediile aeriene sau eterice ale doctorului Morus*[125] *ar fi prevalat în vreun loc din lume, nu ar fi fost considerate mai puţin reale.*

THÉOPHILE. Aceasta nu înseamnă a lua pur şi simplu cuvintele drept lucruri, ci înseamnă a considera adevărat ceea ce nu este astfel. Eroare comună tuturor oamenilor, care nu depinde însă doar de folosirea abuzivă a cuvintelor, ci constă în cu totul altceva. Scopul predicamentelor este foarte util şi trebuie să ne gândim să la rectificăm mai degrabă decât să le respingem. Substanţele, cantităţile, calităţile, acţiunile sau pasiunile şi relaţiile, adică cinci titluri generale ale fiinţelor, puteau fi suficiente împreună cu cele care se formează prin compunerea lor şi dv. înşivă, ordonându-vă ideile, nu aţi vrut să le postulaţi ca predicamente? Am vorbit mai sus despre formele substanţiale. Şi nu ştiu dacă suntem suficient de motivaţi pentru a respinge sufletele vegetative, deoarece persoane foarte stimate şi judicioase recunosc o serioasă analogie între plante şi animale, şi dv., domnule, păreaţi că admiteţi sufletul animalelor. Oroarea de vid poate fi înţeleasă cu chibzuială, adică presupunând că natura a umplut odată spaţiile, şi cum corpurile sunt impenetrabile şi incondensabile, ea nu poate admite vidul; eu consider aceste trei supoziţii bine întemeiate. Însă speciile intenţionale, care trebuie să facă legătura între suflet şi corp, nu există în felul acesta, excepţie făcând, poate, speciile sensibile, care merg de la obiect la organul independent, subînţelegând aici propagarea mişcărilor. Recunosc că nu există un suflet al lumii, cum spune Paton, căci Dumnezeu este deasupra lumii, *extramundana intellligentia,* sau mai degrabă *supramundana.* Nu ştiu dacă prin tendinţa spre mişcare a atomilor epicureicilor, dv. nu

înţelegeţi greutatea pe care ei le-o atribuie şi care fără îndoială era fără fundament, deoarece ei pretindeau că aceste corpuri se îndreaptă toate în aceeaşi parte. Domnul Henry Morus, teolog al Bisericii anglicane, aşa învăţat cum era, se dovedi puţin cam grăbit imaginând ipoteze care nu erau inteligibile, nici evidente, mărturie stând al său principium hylarhicum (al materiei), cauză a greutăţii, elasticităţii şi a altor minunăţii care se întâlnesc aici. Nu am nimic să vă spun despre mediile eterice, a căror natură nu am examinat-o.

§15. PHILALÈTHE. *Un exemplu legat de cuvântul materie vă va ajuta să pătrundeţi mai bine gândirea mea. Noi considerăm materia o fiinţă care există realmente în natură, distinctă de corp* (deoarece cuvântul materie semnifică o idee distinctă de cea de corp), *ceea ce este de o evidenţă ultimă; altminteri, aceste două idei ar putea fi puse indiferent una în locul celeilalte. Căci, se poate spune că o singură materie compune toate corpurile, dar nu că un corp compune toate materiile. Nu se va spune, de asemenea, cred, că o materie este mai mare decât alta. Materia exprimă substanţa şi soliditatea corpului; astfel, noi nu vom concepe mai multe materii diferite decât soliditâţi diferite. Cu toate astea, de îndată ce am luat materia drept un nume pentru ceea ce există sub această precizare, această idee a produs discursuri ininteligibile şi dispute încurcate asupra materiei prime.*

THÉOPHILE. Mi se pare că acest exemplu ne ajută mai degrabă să scuzăm decât să blamăm filosofia peripateticiană. Dacă argintul era reprezentat, sau, mai degrabă, deoarece argintul este reprezentat de natură sau de artă, ne va fi oare permis în mai mică măsură să spunem că argintul este o fiinţă existând realmente în natură, distinctă (luând-o în exactitatea ei) de vase sau de monedă? (Şi cu toate acestea argintul exprimă greutatea, sunetul, culoarea, posibilitatea şi câteva calităţi ale monedei); nu se va spune din acest motiv că argintul nu este altceva decât câteva calităţi ale monedei. Drept care, nu este aşa de inutil să ne decidem să raţionăm în fizica generală despre materia primă şi să-i determinăm natura, pentru a şti dacă este întotdeauna uniformă, dacă are vreo altă proprietate, alta decât impenetrabilitatea (după cum, într-adevăr, am arătat că are în plus, în conformitate cu Kepler, ceea ce se poate numi inerţie), deşi nu se află niciodată complet, aşa cum ne-ar fi permis să credem despre argintul pur, atunci când nu l-am avea şi când nu am avea mijlocul să-l purificăm. Eu nu dezaprob faptul că Aristotel a vorbit despre materia primă; însă, nu mă pot opri să-i blamez pe aceia care s-au oprit prea mult asupra acesteia şi care au făurit himere cu ajutorul unor cuvinte prost înţelese ale acestui filosof, care poate, a dat, prea multe ocazii pentru aceste erori şi încurcături. Însă, nu trebuie să exagerăm atât erorile acestui

autor celebru, deoarece ştim că mai multe dintre operele lui nu au fost nici terminate şi nici publicate de el însuşi.

§17. PHILALÈTHE. *Cel de-al cincilea abuz este acela de a pune cuvintele în locul lucrurilor pe care nu le semnifică şi pe care nu le pot semnifica în nici un chip. Ceea ce se întâmplă atunci când prin numele substanţelor noi am vrea să spunem mai mult decât spun acestea: ceea ce eu numesc aur este maleabil (cu toate că în fond aurul nu înseamnă altceva decât ceea ce este maleabil), pretinzând că dăm de înţeles faptul că maleabilitatea depinde de esenţa reală a aurului. Astfel, noi spunem că este corect să definim omul, o dată cu Aristotel, prin animal raţional; şi că este rău definit, o dată cu Platon, prin animal cu două picioare, fără pene şi cu unghii late.* §18. *Abia dacă se găseşte cineva care să nu creadă că aceste cuvinte înseamnă ceva care deţine o esenţă reală de care depind aceste proprietăţi; cu toate astea este un abuz evident, aşa ceva nefiind cuprins în ideea complexă desemnată prin acest cuvânt.*

THÉOPHILE. Cred, mai degrabă, că este evident că ne înşelăm atunci când blamăm această întrebuinţare curentă, deoarece este foarte adevărat că în ideea complexă a aurului este cuprins faptul că este un lucru care are o esenţă reală, a cărui constituţie nu ne este cunoscută în detaliu decât din faptul că de aceasta depind calităţi precum maleabilitatea. Însă, pentru a enunţa maleabilitatea fără identitate şi fără neajunsul repetiţiei papagaliceşti (vezi cap. 8, §18) trebuie să identificăm acest lucru cu ajutorul altor calităţi, cum ar fi culoarea şi greutatea. Şi e ca şi cum am spune că un anumit corp fuzibil, galben şi foarte greu, care se numeşte aur, are o natură care îi dă în plus calitatea de a fi foarte maleabil sub ciocan şi putinţa de a fi făcut foarte subţire. Cât priveşte definiţia omului atribuită lui Platon, pe care el nu pare să o fi produs decât ca exerciţiu şi pe care dv. înşivă nu aţi vrea, cred, să o comparăm în mod serios cu cea care este acceptată, este evident că este superficială şi provizorie; căci, dacă despre acest cassiowaris, despre care aţi vorbit cu puţin înainte, domnule, (cap. 6, §34), s-ar fi aflat că nu are unghii late, iată cine ar fi omul; căci nu ar fi nevoie să îi atribuim pene asemenea acelui cocoş pe care Diogene, după câte se spune, ar fi vrut să-l transforme în omul platonic.

§19. PHILALÈTHE. *În modurile compuse, de îndată ce o idee care intră într-un asemenea mod este schimbată, recunoaştem de îndată că este vorba despre altceva, după cum se vede, în mod evident, cu ajutorul acestor cuvinte:* murther, *care înseamnă în engleză (asemenea lui Mordt în germană) crimă cu premeditare;* manslaughter *(cuvânt corespunzând la origine aceluia de crimă) care înseamnă o crimă voluntară, dar nepremeditată;* chancemedly *(amestec la care s-a ajuns din întâmplare, conform forţei*

cuvântului) crimă comisă fără scop; căci ceea ce se exprimă prin nume şi ceea ce cred eu că se află în lucru (ceea ce numeam înainte esenţă nominală şi esenţă reală) sunt identice. Însă, nu la fel stau lucrurile în cazul numelor substanţelor, căci dacă unul adaugă ideii de aur ceea ce altul omite, de exemplu stabilitatea şi capacitatea de a fi dizolvat în apă regală, oamenii nu cred, din acest motiv, că specia s-a schimbat, ci doar că unul are o idee mai exactă decât celălalt despre ceea ce alcătuieşte esenţa reală ascunsă la care ei raportează numele de aur, cu toate că acest raport secret este inutil şi nu face decât să ne pună în încurcătură.

THÉOPHILE. Consider că am spus deja acest lucru; însă, în plus, vă voi demonstra cu claritate că ceea ce tocmai aţi spus, domnule, se află în moduri, aşa cum se află în fiinţele substanţiale şi că nu avem motiv să blamăm acest raport la esenţa internă. Iată un exemplu. Se poate defini o parabolă, în sensul geometrilor, ca fiind o figură faţă de care toate razele paralele la o anumită dreaptă sunt reunite prin reflexie într-un anumit punct – focarul. Însă, mai degrabă exteriorul şi efectul sunt exprimate prin această idee sau definiţie decât esenţa internă a acestei figuri sau ceea ce ne poate da, în primă instanţă, cunoaşterea originii. Ne putem chiar îndoi de la început dacă o asemenea figură, pe care o dorim şi care trebuie să producă acest efect, este posibilă; este ceea ce îmi arată, în ce mă priveşte, dacă o definiţie este exclusiv nominală şi formată pe baza proprietăţilor sau dacă în plus ea este şi reală. Totuşi acela care numeşte parabola şi nu o cunoaşte decât prin definiţia pe care tocmai am enunţat-o, nu încetează, atunci când vorbeşte despre ea, să înţeleagă o figură care are o anumită construcţie sau constituţie, pe care nu o cunoaşte, pe care însă doreşte să o cunoască pentru a o putea trasa. Un altul, care a aprofundat-o mai mult, va adăuga aici alte câteva proprietăţi şi va descoperi, de exemplu, faptul că figura cerută va fi alcătuită din mulţimea punctelor egal depărtate de o dreaptă fixă şi de un punct fix (focar). Astfel, el va avea o idee mai perfectă decât primul şi va ajunge mai uşor să traseze figura, deşi nu este încă în măsură să o facă. Şi cu toate astea, vom fi de acord cu faptul că este aceeaşi figură, a cărei constituţie, însă, este încă ascunsă. Vedeţi dar, domnule, că tot ceea ce găsiţi şi blamaţi, parţial, în întrebuinţarea cuvintelor care semnifică lucruri substanţiale se află de asemenea, în mod evident justificat în întrebuinţarea cuvintelor care semnifică modurile compuse. Însă ceea ce v-a făcut să credeţi că există o diferenţă între substanţe şi moduri este faptul că dv. nu aţi examinat modurile inteligibile în ce priveşte dificila discuţie pe care o aflăm în asemănarea cu corpurile, care sunt încă şi mai dificil de cunoscut.

§20. PHILALÈTHE. În felul acesta mă tem că nu trebuie să închei ceea ce voiam să spun, domnule, *despre cauza a ceea ce eu considerasem un abuz.*

Ca şi cum s-ar fi întâmplat deoarece noi credeam, în mod fals, că natura acţionează întotdeauna în mod regulat şi fixează limite fiecărei specii prin această esenţă specifică sau constituţie interioară, pe care noi o subînţelegem aici şi care urmează întotdeauna acelaşi nume specific.

THÉOPHILE. Vedeţi bine, domnule, prin exemplul modurilor geometrice, că nu ne înşelăm prea mult raportându-ne la esenţele interne şi specifice, deşi există o mare diferenţă între lucrurile sensibile, fie substanţe, fie moduri, despre care nu avem decât definiţii nominale provizorii şi pe care noi nu le considerăm în mod facil reale, şi între modurile inteligibile de o dificilă discuţie, pentru că noi putem, în cele din urmă, să parvenim la constituţia internă a figurilor geometrice.

§21. PHILALÈTHE. Înţeleg în fine că aş greşi dacă aş blama această raportare la esenţe şi la constituţiile interne, pretextând că acest lucru ar transforma cuvintele noastre în semne ale unui nimic sau a ceva necunoscut. Căci ceea ce ne este necunoscut în anumite privinţe se poate dezvălui într-un alt fel şi ceea ce este interior se dezvăluie în parte prin fenomenele pe care el le produce. Iar în ceea ce priveşte întrebarea: dacă un fetus monstruos este om sau nu, fac observaţia că dacă nu se poate decide dintru început, lucrul acesta nu împiedică specia să fie bine aşezată în ea însăşi, ignoranţa noastră neschimbând nimic în natura lucrurilor.

THÉOPHILE. Într-adevăr, unor geometrii foarte învăţaţi li s-a întâmplat să nu ştie suficient de bine care erau figurile despre care ei cunoşteau mai multe proprietăţi, care păreau să epuizeze subiectul. De exemplu existau linii pe care ei le-au numit perle, cărora le determinaseră chiar şi cvadraturile şi măsura suprafeţelor lor şi creaseră solide obţinute prin răsucirea lor, înainte ca ei să ştie că nu era decât suma anumitor paraboloide cubice. Astfel, considerând de acum încolo aceste perle drept o specie particulară, nu aveau decât cunoştinţe provizorii. Dacă se poate întâmpla aşa ceva în geometrie, ne vom mira, oare, că este dificil să determinăm speciile naturii corporale, care sunt incomparabil mai complexe?

§22. PHILALÈTHE. *Să trecem la cel de-al şaselea abuz, pentru a ne continua numărătoare începută,* deşi văd bine că ar trebui să suprimăm câteva dintre aceste cazuri. *Acest abuz, general, însă puţin cunoscut, este acela prin care oamenii, atribuind anumite idei anumitor cuvinte printr-o folosinţă îndelungată, îşi închipuie că această conexiune este manifestă şi că toată lumea cade de acord asupra ei. Aşa se face că ei consideră foarte straniu faptul că li se cere semnificaţia cuvintelor pe care le folosesc, chiar şi atunci când acest lucru este necesar. Există puţini oameni care nu iau ca pe un afront faptul de a fi întrebaţi ce anume înţeleg ei atunci când vorbesc despre vi a ţă. Cu toate acestea, ideea vagă pe care ei o pot avea nu este sufi-*

cientă atunci când e vorba de a şti dacă o plantă care e deja formată în sământă are viaţă, sau un pui de găină care este în ou, care nu a fost încă clocit, sau un om în stare de leşin, fără simţământ şi fără mişcare. Şi, deşi oamenii nu vor să pară atât de puţin inteligenţi sau atât de sâcâitori încât să aibă nevoie să ceară o explicaţie a termenilor pe care îi întrebuinţează, nici critici atât de incomode pentru a relua fără încetare alte sensuri ale întrebuinţării cuvintelor, totuşi atunci când e vorba despre o cercetare exactă, trebuie să ajungi la explicaţie. Adesea, în raţionamentele pe care le etalează unii împotriva celorlalţi, savanţii de diferite partide nu fac decât să vorbească diferite limbaje şi să gândească acelaşi lucru, deşi, poate, interesele lor sunt diferite.

THÉOPHILE. Cred că am explicat suficient noţiunea de viaţă, care trebuie întotdeauna să fie însoţită de percepţie în suflet; altminteri, ea nu va fi decât o aparenţă, asemenea vieţii pe care sălbaticii din America o atribuiau ceasurilor şi orologiilor, sau aceea pe care o atribuiau marionetelor acei magistraţi care le-au crezut însufleţite de demoni, atunci când au vrut să îl pedepsească ca vrăjitor pe cel care a dat, primul, spectacolul în oraş.

§23. PHILALÈTHE. *Pentru a încheia, cuvintele folosesc 1) pentru a ne face gândurile înţelese, 2) pentru a o face cu uşurinţă, 3) pentru a accede la cunoaşterea lucrurilor. Ratăm primul punct atunci când nu avem o idee determinată şi constantă a lucrurilor, ce nu este acceptată şi înţeleasă de alţii.* §24. *Pierdem uşurinţa comunicării atunci când avem idei foarte complexe, fără a avea nume distincte; este adesea greşeala limbilor însele, care nu au nume; adesea, însă, este greşeala omului care nu le cunoaşte; atunci avem nevoie de lungi perifraze.* §25. *Atunci, însă, când ideile, semnificate prin cuvinte, nu sunt în acord cu ceea ce este real, ratăm punctul al treilea.* §26. *1) Acela care are termenii fără idei este asemenea aceluia care nu are decât un catalog al cărţilor.* §27. *2) Acela care are idei foarte complexe este asemenea acelui om care are sumedenie de cărţi cu foile desprinse, fără titluri şi care nu ar putea să împrumute cartea fără să dea foile una după alta.* §28. *3) Acela care nu este constant în întrebuinţarea semnelor este asemenea unui precupeţ care vinde diferite lucruri sub acelaşi nume.* §29. *4) Acela care leagă idei particulare de idei deja acceptate nu poate să-i lămurească pe ceilalţi cu ajutorul cunoştinţelor pe care le-ar putea avea.* §30. *5) Acela care are în minte idei despre substanţe care nu au existat niciodată nu va putea progresa în adevărata cunoaştere.* §33. *Primul va vorbi în van despre tarantulă sau despre caritate. Cel de-al doilea va vedea animale noi fără a le putea descrie cu uşurinţă celorlalţi. Al treilea va considera corpul când în calitate de solid, când drept ceea ce nu este decât întindere; iar prin simplitate va desemna când virtutea, când viciul analog. Cel de-al patrulea*

va da unui catâr numele de cal şi pe acela pe care toată lumea îl numeşte risipitor; el îl va numi generos; cel de-al cincilea va căuta în Tartar, sub autoritatea lui Herodot, o naţiune compusă din oameni care nu au decât un ochi[126]. *De unde remarc faptul că primele patru dezavantaje sunt comune numelor de substanţe şi modurilor, însă ultimul e propriu substanţelor.*

THÉOPHILE. Observaţiile dv. sunt foarte instructive. Voi adăuga numai faptul că există himere şi în ideile pe care le avem despre accidentele sau modurile de a fi; şi că în felul acesta cel de-al cincilea cusur este comun şi substanţelor şi accidentelor. Păstorul smintit[127] nu era astfel doar pentru că el credea că există nimfe ascunse în arbori, ci şi pentru că se aştepta tot timpul la aventuri romaneşti.

§34. PHILALÈTHE. Mă gândeam să închei, însă mi-am amintit de cel de-al şaptelea şi ultimul abuz, *care este acela al termenilor figuraţi şi al aluziilor. Cu toate astea, ne va fi greu să le considerăm abuzuri, deoarece ceea ce se numeşte spirit şi imaginaţie este mai bine primit decât adevărul gol-goluţ. Aşa ceva dă bine în discursuri, unde nu căutăm decât să facem plăcere; în fond, cu excepţia ordinii şi a claritâţii, întreaga artă a retoricii, toate acele aplicaţii artificiale şi figurate ale cuvintelor nu ajută decât la insinuarea falselor idei, la trezirea pasiunilor şi la seducerea judecăţii, astfel încât acestea nu sunt decât pure escrocherii. Totuşi, acestei arte amăgitoare i se dă primul rang şi recompensele. Ceea ce se întâmplă deoarece oamenii nu sunt preocupaţi deloc de adevăr şi preferă să înşele şi să fie înşelaţi. Lucrul acesta este atât de adevărat încât ceea ce tocmai am spus în contra acestei arte este privit ca efectul unei extreme îndrăzneli. Căci elocinţa, asemenea sexului frumos, are farmece prea puternice pentru a se putea admite să i se opună cineva.*

THÉOPHILE. Departe de a condamna zelul dv. pentru adevăr, îl găsesc just. Şi ar fi de dorit ca el să poată să impresioneze. Eu nu mă pierd de tot cu firea, pentru că se pare, domnule, că dv. combateţi elocinţa cu propriile arme şi că dv. posedaţi una de o altă specie, superioară celei înşelătoare, aşa cum avea una Venus Urania, mama divinului Amor, în faţa căreia Venus bastardă, mama unui Amor orb, nu îndrăznea să apară împreună cu copilul său cu ochii legaţi[128]. Chiar faptul acesta arată că teza dv. are nevoie de oarecare moderaţie şi că anumite ornamente ale elocinţei sunt asemenea vaselor egiptenilor, pe care le puteau folosi în cultul adevăratului Dumnezeu. Este asemenea picturii şi muzicii, de care se abuzează şi unde unul reprezintă adesea imagini groteşti şi chiar dăunătoare, iar altul înmoaie inima, amândouă amuzând în van; însă, ele pot fi folosite în mod util, una pentru a face clar adevărul, cealaltă pentru a-l face emoţionant, iar acest ultim efect trebuie să fie, de asemenea, cel al poeziei, care ţine şi de retorică, şi de muzică.

CAPITOLUL XI

DESPRE REMEDIILE CE SE POT ADUCE IMPERFECȚIUNILOR ȘI ABUZURILOR DESPRE CARE TOCMAI S-A VORBIT

§1. PHILALÈTHE. Nu este momentul să ne adâncim în discuția despre întrebuințarea adevăratei elocințe și încă și mai puțin să răspund complimentului dv. amabil, pentru că *trebuie să ne gândim să ducem la bun sfârșit această chestiune a c u v i n t e l o r, căutând remediile acestor imperfecțiuni pe care le-am observat aici.* §2. *Ar fi ridicol să încercăm reforma limbilor și să obligăm oamenii să nu vorbească decât în măsura în care sunt educați.* §3. *Însă, nu este prea mult să pretindem filosofilor să vorbească exact atunci când este vorba despre o cercetare serioasă a adevărului: fără așa ceva totul va fi plin de erori, de îndârjire și de dispute în van.* §8. *P r i m u l r e m e d i u este acela de a nu folosi un cuvânt fără a-i ataşa o idee, în vreme ce noi folosim adesea cuvinte ca instinct, simpatie, antipatie fără a le atribui nici un sens.*

THÉOPHILE. Regula e bună; nu știu însă dacă exemplele sunt convenabile. Se pare că toată lumea înțelege prin i n s t i n c t o aplecare a unui animal spre ceea ce îi este lui convenabil, fără ca prin aceasta să ne referim la rațiune; oamenii înșiși ar trebui să neglijeze mai puțin aceste instincte, care se descoperă încă în ei, deși modul lor de a trăi artificial le-a suprimat în majoritatea lor. S i m p a t i a sau a n t i p a t i a, în corpurile lipsite de simțământ, este ceea ce corespunde instinctului de a se uni sau de a se separa, care există la animale. Și, deși nu posedăm înțelegerea cauzei acestor înclinații sau tendințe, care ar fi de dorit, avem cu toate acestea o noțiune suficientă pentru a discuta în mod inteligibil.

§9. PHILALÈTHE. *A l d o i l e a r e m e d i u constă în necesitatea ca ideile numelor modurilor să fie cel puțin determinate și,* §10, *ca numele substanțelor să fie în mai mare măsură conforme cu ceea ce există. Dacă cineva spune că justiția este o conduită conformă cu legea în privința binelui seamănului nostru, această idee nu este suficient determinată atunci când nu avem nici o idee distinctă despre ceea ce se numește lege.*

THÉOPHILE. S-ar putea spune că l e g e a este un precept al înțelepciunii sau al științei fericirii.

§11. PHILALÈTHE. *A l t r e i l e a r e m e d i u este acela de a folosi termenii în conformitate cu întrebuințarea acceptată, atât cât este posibil.* §12. *C e l d e - a l p a t r u l e a este acela de a declara în ce sens luăm cuvintele,*

fie că alcătuim unul nou, fie că le întrebuinţăm pe cele vechi într-un sens nou, fie că noi considerăm că întrebuinţarea nu i-a fixat suficient semnificaţia. §13. *Există însă deosebiri.* §14. *Cuvintele ideilor simple, care nu pot fi definite, sunt explicate cu ajutorul cuvintelor sinonime atunci când acestea sunt mai bine cunoscute, sau atunci când se indică un lucru. Cu ajutorul acestor mijloace îl putem face pe un ţăran să înţeleagă ce este culoarea „frunză moartă", spunându-i că este aceea culoare a frunzelor uscate care cad toamna.* §15. *Numele modurilor compuse trebuie explicate cu ajutorul definiţiei, căci lucrul acesta este cu putinţă.* §16. *În felul acesta morala poate constitui un subiect de argumentare. Vom considera omul o fiinţă corporală şi raţională, fără să punem problema înfăţişării exterioare,* §17, *căci, cu ajutorul definiţiilor, materiile moralei pot fi tratate în mod clar. Vom defini justiţia mai curând conform ideii pe care o avem în spirit decât căutându-i un model în afara noastră, asemenea lui Aristide, în funcţie de care să o formulăm.* §18. *Şi cum majoritatea modurilor compuse nu există nicăieri împreună, nu le putem fixa decât definindu-le prin enumerarea a ceea ce este dispersat.* §19. *În substanţe există de obicei câteva calităţi definitorii sau caracteristice, pe care le vom considera drept ideile cele mai distinctive ale speciei, şi presupunem că celelalte idei, care formează ideea complexă a speciei, îi sunt ataşate. Aşa este înfăţişarea la vegetale şi animale, culoarea în corpurile neînsufleţite, iar în altele este culoarea sau înfăţişarea împreună. Iată pentru ce,* §20, *definiţia omului dată de Platon este mai adecvată decât cea dată de Aristotel; sau poate că nu ar trebui să eliminăm reproducerile monstruoase,* §21, *şi adesea vederea ne ajută tot atât cât un alt examen; căci persoanele deprinse cu examinarea aurului deosebesc adesea la prima vedere aurul adevărat de cel fals, cel pur de cel care este amestecat.*

THÉOPHILE. Totul se reduce, fără îndoială, la definiţiile care pot să meargă până la ideile primitive. Acelaşi subiect poate avea mai multe definiţii, însă, pentru a şti dacă toate i se potrivesc aceluiaşi, trebuie să aflăm acest lucru cu ajutorul raţiunii, demonstrând o definiţie prin cealaltă sau cu ajutorul experienţei, arătând că ele merg constant împreună. În ceea ce priveşte morala, o parte a ei este în întregime întemeiată în raţiune; însă există o alta care depinde de experienţe şi care se raportează la temperamente. Pentru a cunoaşte substanţele, înfăţişarea sau culoarea, adică ceea ce este vizibil, noi afirmăm primele idei, pentru că în felul acesta cunoaştem lucrurile de departe; însă, de obicei, ele sunt provizorii şi, în cazul lucrurilor care ne interesează, ne dăm silinţa să cunoaştem lucrurile de mai aproape. Mă surprinde faptul că mai reveniţi la definiţia lui Platon, după ce tocmai aţi spus,

dv. însivă, §16, că în morală trebuie să considerăm omul drept o ființă corporală și rațională, fără a lua în considerare înfățișarea exterioară. În rest, este adevărat faptul că o practică bogată contează mult pentru a deosebi la prima vedere ceea ce un altul poate afla doar prin încercări dificile. Medici cu o mare experiență, care au vederea și memoria foarte bune, cunosc adesea după primul aspect al bolnavului ceea ce un altul va obține doar cu ajutorul întrebării și al luării pulsului. Însă este bine să pui laolaltă toate indiciile pe care le poți obține.

§22. PHILALÈTHE. Recunosc că aceluia căruia un bun bijutier îi va face cunoscute toate calitățile aurului va avea o cunoaștere mai bună a aurului decât aceea pe care i-o poate da simpla vedere. *Dacă însă putem afla constituția interioară, semnificația cuvântului aur va fi tot atât de lesne de determinat ca aceea a triunghiului.*

THÉOPHILE. Ea ar fi tot atât de determinată și nu ar mai exista nimic provizoriu; însă, ea nu va fi tot atât de lesne de determinat. Căci cred că ar fi nevoie de o definiție cam prolixă pentru a explica alcătuirea aurului, așa cum există, chiar în geometrie, figuri a căror definiție e lungă.

§23. PHILALÈTHE. *Spiritele separate de corpuri au, fără îndoială, cunoștințe mai perfecte decât noi, deși noi nu avem nici o noțiune despre maniera în care ele le pot dobândi. Cu toate acestea, ele vor putea avea idei la fel de clare despre constituția radicală a corpurilor ca aceea pe care noi o avem despre un triunghi.*

THÉOPHILE. V-am arătat deja, domnule, că am motive să cred că nu există defel spirite create în întregime separate de corpuri[129]; cu toate astea, există, fără îndoială, ființe ale căror organe și intelect sunt incomparabil mai perfecte decât ale noastre și care ne depășesc în tot soiul de concepții, tot atât sau și mai mult decât domnul Frenicle, sau acel băiețel suedez, despre care v-am vorbit, care îi depășesc pe majoritatea oamenilor în calculul mental al numerelor.

§24. PHILALÈTHE. V-am arătat deja că *definițiile substanțelor care ne pot ajuta în explicarea numelor sunt imperfecte față de cunoașterea lucrurilor. Căci, de obicei, noi punem numele în locul lucrului; deci numele spun mai mult decât definițiile; astfel, pentru a defini mai bine substanțele, trebuie să studiem istoria naturală.*

THÉOPHILE. Vedeți dar, domnule, că numele de aur, de exemplu, înseamnă nu doar ceea ce cunoaște despre el acela care îl pronunță; de exemplu, un lucru galben foarte greu, ci și ceea ce nu cunoaște și pe care un altul îl poate cunoaște, anume, un corp dotat cu o constituție interioară din

care decurge culoarea şi greutatea şi căreia i se datorează şi alte proprietăţi, care sunt mai bine cunoscute de către experţi.

§25. PHILALÈTHE. *În momentul de faţă ar fi de dorit ca aceia care au exerciţiul cercetărilor fizice să dorească să indice ideile simple, în legătură cu care observă că indivizii fiecărei specii se acordă în mod constant. Însă, pentru a alcătui un dicţionar de felul acesta, care să cuprindă, ca să spunem aşa, istoria naturală, ar fi nevoie de prea multe persoane, de prea mult timp, de prea multă osteneală şi de prea multă perspicacitate pentru a putea vreodată visa o asemenea operă. Ar fi bine deocamdată să însoţim cuvintele cu mici gravuri în privinţa lucrurilor pe care le cunoaştem graţie înfăţişării lor exterioare. Un asemenea dicţionar ar folosi mult posterităţii şi ar cruţa mult din osteneala viitorilor critici. Micile figuri, ca acelea ale ache-ului*[130] *(apium) sau ale unui bouquetin*[131] *(ibex, specie de ţap sălbatic), ar fi de preferat lungilor descrieri ale acestei plante şi ale acestui animal. Şi pentru a cunoaşte ceea ce latinii numeau strigiles şi sistrum, tunica (toga) şi pallium, nişte figuri însoţitoare ar fi mult mai preferabile pretinselor sinonime, ţesală, ţimbal, rochie, vestă, mantou, care nu ni le mai fac cunoscute. În rest, nu mă opresc asupra celui de-al şaptelea remediu al abuzului de cuvinte, care este acela de a folosi în mod constant termenii în acelaşi sens, sau de a atrage atenţia atunci când îl schimbăm. Căci am vorbit suficient despre acest lucru.*

THÉOPHILE. Cuviosul părinte Grimaldi, preşedinte al asociaţiei matematicilor de la Pekin, mi-a spus faptul că şi chinezii au dicţionare însoţite de figuri. Există un mic nomenclator imprimat la Nürnberg, în care există asemenea figuri pentru fiecare cuvânt, care sunt destul de utile. Un asemenea dicţionar universal figurat ar fi de dorit şi nu ar fi foarte dificil de întocmit. În ceea ce priveşte descrierea speciilor, este chiar istoria naturală, la ea lucrându-se puţin câte puţin. Fără războaie (care au tulburat Europa de la primele întemeieri ale Societăţilor sau Academiilor regale), am fi ajuns departe şi am fi deja în situaţia de a profita de pe urma muncii noastre; însă, cei mari, în majoritatea lor, nu cunosc importanţa acesteia, şi nici binele de care sunt privaţi neglijând progresul cunoştinţelor solide; în plus, ei sunt de obicei prea atraşi de plăcerile păcii sau de grijile războiului pentru a cântări ceea ce nu le suscită interesul de la bun început.

CARTEA A IV-A
DESPRE CUNOAŞTERE

CAPITOLUL I

DESPRE CUNOAŞTERE ÎN GENERAL

§ 1. PHILALÈTHE. Până aici am vorbit despre idei şi despre cuvintele care le reprezintă; *să trecem acum la cunoaşterea pe care o furnizează ideile, căci acestea nu se referă decât la ideile noastre. §2. Cunoaşterea nu este altceva decât percepţia legăturii şi a potrivirii sau a opoziţiei şi a nepotrivirii care se află între două dintre ideile noastre. Fie că ne imaginăm, presupunem sau credem, facem tot timpul acelaşi lucru. Noi observăm în felul acesta, de exemplu, faptul că albul nu este negru şi că unghiurile unui triunghi şi egalitatea lor cu două unghiuri drepte au o legătură necesară.*

THÉOPHILE. Cunoaşterea se ia într-un mod încă mai general, astfel încât ea se află, de asemenea, în idei sau termeni, înainte să ajungem la propoziţii sau adevăruri[132]. Şi, se poate spune că acela care va fi privit cu atenţie mai multe desene de plante şi de animale, mai multe înfăţişări de maşini, mai multe descrieri sau reprezentări de case sau de fortăreţe, care va fi citit mai multe romane ingenioase, care va fi auzit mai multe povestiri curioase, acela, spun, va avea mai multe cunoştinţe decât un altul, chiar dacă nu ar exista un cuvânt adevărat în tot ceea ce i s-a descris sau povestit; căci obiceiul pe care îl are de a-şi reprezenta în spirit sumedenie de concepţii sau de idei clare şi actuale îl vor face mai curând apt să conceapă ceea ce i se propune şi este sigur că va fi mai instruit, mai experimentat şi mai capabil decât un altul, care nu a văzut, nu a citit şi nu a înţeles nimic, cu condiţia ca în aceste istorii şi reprezentări să nu considere adevărat ceea ce nu este şi ca aceste impresii să nu îl împiedice să deosebească realul de imaginar sau existentul de posibil. Iată de ce anumiţi logicieni din secolul Reformei, care erau adepţi ai lui Ramus[133], nu s-au înşelat deloc atunci când au spus că topicele sau locurile de invenţie (*argumenta,* cum le numeau) serveau atât la explicarea sau descrierea foarte detaliată a unei teme simple, adică a unui obiect sau a unei idei, cât şi în demonstrarea unei teme complexe, adică a unei teze, a unei propoziţii sau a unui adevăr. Şi chiar şi o teză poate fi explicată, pentru a-i face mai bine cunoscut sensul şi forţa, fără să fie vorba despre adevărul sau demonstraţia sa, aşa cum se vede în predici sau omilii, care

explică anumite pasaje ale Sfintei Scripturi sau în repetiţiile sau lecturile anumitor texte de drept civil sau canonic, al căror adevăr este presupus. Se poate spune chiar că există teme intermediare între o idee şi o propoziţie: acestea sunt întrebările, dintre care unele cer doar da sau nu; acestea fiind cele mai apropiate de propoziţii. Însă, mai există printre acestea unele care cer modul, altele care cer circumstanţele etc., unde este mai mult de completat pentru a alcătui propoziţii. Este adevărat că se poate spune că în descrieri (chiar ale lucrurilor pur ideale) există o afirmare tacită a posibilităţii. Însă este adevărat, de asemenea, că după cum se poate purcede la explicarea şi demonstrarea unei erori, ceea ce ne ajută uneori la o mai bună respingere a ei, arta descrierilor poate cădea şi asupra imposibilului. Aşa cum se întâmplă în ficţiunile contelui de Scandiano, urmat de Ariosto, în *Amadis de Gaule*, sau în alte romane vechi, în scrierile fantastice, care reveniseră la modă acum câţiva ani, în *Istoria adevărată* ale lui Lucian şi în călătoriile lui Cyrano de Bergerac, pentru a nu spune nimic despre făpturile groteşti ale picturilor. De aceea se spune că pentru retori fabulele sunt progymnasmata sau exerciţii preliminare. Luând însă cunoaşterea într-un sens mai strict, anume, ca o cunoaştere a adevărului, aşa cum faceţi dv. aici, domnule, aş vrea să spun că este foarte corect faptul că adevărul este întotdeauna întemeiat pe potrivirea sau nepotrivirea ideilor, însă nu este adevărat în general că toată cunoaşterea adevărului este o percepţie a acestei potriviri şi nepotriviri. Căci atunci când noi nu cunoaştem adevărul decât în mod empiric, deoarece l-am experimentat, fără a cunoaşte conexiunea lucrurilor şi raţiunea care există în ceea ce am experimentat, nu avem percepţia acelei potriviri sau nepotriviri, ceea ce înseamnă că o percepem în mod confuz fără să o apercepem. Însă, exemplele dv. îmi indică (se pare) faptul că dv. impuneţi în toate situaţiile o cunoaştere în care apercepem legătura sau opoziţia şi cu acest lucru nu pot fi de acord. În plus, putem trata o temă complexă nu doar căutând probele adevărului, ci şi explicând-o şi clarificând-o în alt mod, în raport cu topicele, aşa cum am arătat deja. În fine, mai am de făcut o observaţie în legătură cu definiţia dv.: anume, aceea că ea pare adecvată doar adevărurilor categorice, în care există două idei, subiectul şi predicatul; dar mai există şi o cunoaştere a adevărurilor ipotetice sau care pot fi reduse la acestea (asemenea disjunctivelor şi a altora), unde există o legătură între propoziţia antecedentă şi propoziţia consecventă; în felul acesta în propoziţie pot să intre mai mult de două idei.

§3. PHILALÈTHE. Să ne mărginim aici la cunoaşterea adevărului şi să aplicăm şi legăturii propoziţiilor ceea ce vom spune despre legătura ideilor, pentru a le prinde laolaltă pe cele categorice şi pe cele ipotetice. *Cred că putem reduce această potrivire şi nepotrivire la patru specii, care sunt (1) identitatea şi diversitatea, (2) relaţia, (3) coexistenţa sau conexiunea nece-*

sară. (4) existența reală. §4. *Căci spiritul își dă seama imediat de faptul că o idee nu e alta, că albul nu este negru,* §5 apoi, *își dă seama de raportul lor comparându-le; de exemplu faptul că două triunghiuri ale căror baze sunt egale și care se găsesc între două paralele sunt egale.* §6. *Mai apoi, există coexistență (sau mai degrabă conexiune), așa cum stabilitatea însoțește totdeauna celelalte idei de aur.* §7. *În fine, există realitate exterioară spiritului, ca atunci când spun Dumnezeu există.*

THÉOPHILE. Eu cred că se poate spune că legătura nu este altceva decât raportul sau relația luate în mod general. Și am atras atenția mai sus că orice raport este sau de comparație sau de coordonare. Cel de comparație dă diversitatea sau identitatea, fie în tot, fie în ceva anume; ceea ce produce identicul și diversul, asemănătorul și neasemănătorul. Cel de coordonare cuprinde ceea ce dv. numiți coexistență sau conexiunea de existență. Însă, atunci când spunem că un lucru există, sau că are existență reală, această existență însăși este predicatul, adică are o noțiune legată de ideea despre care e vorba, existând legătură între aceste două noțiuni. Putem, de asemenea, înțelege existența obiectului unei idei ca o coordonare a acestui obiect cu mine. Astfel, cred că se poate spune că nu există decât comparație sau coordonare; însă, comparația, care indică identitatea și diversitatea, și coordonarea lucrului cu mine sunt raporturi care merită deosebite de altele. S-ar putea face, poate, cercetări mai exacte și mai profunde, însă aici mă mulțumesc să fac câteva observații.

§8. PHILALÈTHE. *Există o cunoaștere actuală care este percepția prezentă a raportului ideilor și există una habituală, atunci când spiritul a conștientizat în mod evident potrivirea sau nepotrivirea ideilor și le-a așezat în așa manieră în memoria sa, încât de fiecare dată când ajunge să reflecteze asupra propoziției, el este asigurat de la bun început de adevărul pe care aceasta îl conține, fără a se îndoi câtuși de puțin. Căci, nefiind capabili să gândească clar și distinct decât un singur lucru deodată, dacă oamenii nu ar cunoaște decât obiectul actual al ideilor lor, ar fi toți ignoranți; și cel care ar cunoaște cel mai mult, nu ar cunoaște decât un singur adevăr.*

THÉOPHILE. Este adevărat faptul că știința noastră, chiar și cea mai demonstrativă, trebuind să fie dobândită, foarte adesea, printr-o lungă înlănțuire de consecințe, este necesar să cuprindă amintirea unei demonstrații trecute, pe care nu o mai luăm în considerare în mod distinct atunci când tragem concluzia; altminteri, acest lucru ar însemna repetarea fără încetare a acestei demonstrații. Și, chiar în momentul în care o desfășurăm, nu o putem cuprinde pe toată deodată; căci nu pot fi în același timp prezente în spirit toate părțile ei; astfel, readucând fără încetare înaintea ochilor partea care precede, noi nu am avansa niciodată până la cea din urmă, care ne dă concluzia. Ceea ce, de asemenea, face ca fără scriitură să fie dificil să demonstrăm

cunoştinţele, memoria nefiind suficient de sigură. Însă, având în scris o lungă demonstraţie, cum sunt de exemplu acelea ale lui Apollonius, şi parcurgând din nou toate părţile sale, ca şi cum am examina un lanţ, za cu za, oamenii pot fi siguri de raţionamentele lor, lucru la care folosesc şi verificările şi succesul justifică în cele din urmă totul. Cu toate acestea, se observă astfel că orice credinţă, constând în amintirea a ceea ce am văzut deja, probe sau temeiuri, nu stă în puterea noastră şi nici în liberul nostru arbitru de a crede sau a nu crede, deoarece memoria nu este ceva care să depindă de voinţa noastră.

§9. PHILALÈTHE. *Este adevărat că această cunoaştere habituală este de două tipuri sau grade. Uneori, adevărurile aflate ca în rezervă în memorie nu se prezintă imediat spiritului, care vede raportul ce există între ideile care pătrund aici; uneori, însă, spiritul se mulţumeşte să-şi amintească certitudinea, fără să reţină probele acesteia şi adesea chiar fără a putea să şi le reamintească atunci când ar dori. Ne-am putea imagina că mai degrabă dăm crezare memoriei decât să cunoaştem în mod real adevărul în chestiune, şi altădată, mi s-a părut că este ceva intermediar între opinie şi cunoaştere şi că o certitudine depăşeşte simpla credinţă întemeiată pe mărturia altuia. Cu toate acestea, consider că, după ce am judecat bine aceste lucruri, această cunoaştere cuprinde o certitudine perfectă. Îmi amintesc, adică ştiu (amintirea nefiind decât o reînnoire a unui lucru trecut) că odată eram sigur de adevărul propoziţiei: cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două drepte. Or statornicia aceloraşi raporturi între aceleaşi lucruri statornice este în prezent ideea mediată care îmi arată că dacă acestea au fost odată egale, aşa vor fi întotdeauna. Pe acest fundament, chiar în matematici, demonstraţiile particulare furnizează cunoştinţe generale; altminteri, cunoaşterea unui geometru nu s-ar întinde dincolo de această figură particulară pe care şi-a trasat-o în demonstraţie.*

THÉOPHILE. Ideea mediată despre care vorbiţi, domnule, presupune fidelitatea memoriei noastre; se întâmplă însă uneori ca memoria să ne înşele şi ca noi să nu ne fi dat toată silinţa necesară, deşi acum credem că am făcut-o. Ceea ce se observă cu claritate în reviziile socotelilor. Există uneori inspectori de conturi, asemenea celor de pe lângă minele noastre din Harz, care pentru a-i face pe contabilii de mine particulare mai atenţi, au instituit o taxă drept amendă pecuniară pentru fiecare eroare de calcul şi, cu toate astea, încă se mai descoperă unele greşeli. Totuşi, cu cât suntem mai atenţi, cu atât ne putem încrede mai mult în raţionamentele trecute. Eu însumi am proiectat un mod de a scrie calculele, astfel încât cel care adună sumele coloanelor lasă pe hârtie semnele progreselor raţionamentului său, astfel încât să nu poată face paşi inutili. El poate să le revadă mereu şi să corecteze ultimele erori, fără ca acestea să aibă influenţă asupra primelor. Revizuirea, după cum un altul vrea să o facă, nu cere prea multă osteneală în felul acesta, deoarece poate să

examineze aceleaşi semne dintr-o privire. Mai există şi alte mijloace de a verifica şi socotelile fiecărui articol, printr-un soi de probă foarte comodă, fără ca aceste observaţii să sporească prea mult efortul calculului. Şi toate acestea ne fac să înţelegem că oamenii pot avea demonstraţii riguroase pe hârtie, fără îndoială, o infinitate. Însă, fără a ne aminti că am întrebuinţat o maximă rigoare, nu putem avea această certitudine în spirit. Această rigoare constă într-o ordonare a cărei respectare, în fiecare caz în parte, este o certitudine în privinţa întregului; ca în certitudinea lanţului de zale, unde, verificând-o pe fiecare, pentru a vedea dacă este închisă, şi măsurând cu mâna pentru a nu sări nici una, ne asigurăm de integritatea lanţului. În felul acesta avem întreaga certitudine de care lucrurile omeneşti sunt capabile. Însă nu sunt de acord cu faptul că în demonstraţiile particulare matematice, figura pe care o trasăm furnizează această certitudine generală, cum păreţi a înţelege dv. Căci trebuie să ştiţi că nu figurile sunt acelea care dau demonstraţia în geometrie, deşi stilul ectetic[134] te face să crezi aşa ceva. Forţa demonstraţiei este independentă de figura trasată, care nu face decât să ne uşureze înţelegerea a ceea ce vrea să spună, şi să ne concentreze atenţia; propoziţiile universale, în speţă definiţiile, axiomele şi teoremele deja demonstrate, sunt cele care alcătuiesc raţionamentul şi care l-ar susţine atunci când nu ar exista nici o figură. Iată pentru ce un savant geometru, (numit) Scheubelius, a dat figurile lui Euclid fără litere, care ar fi putut luate împreună cu demonstraţia pe care a adăugat-o aici; şi un altul, numit Herlinus, a redus aceleaşi demonstraţii la silogisme şi la prosilogisme.

CAPITOLUL II

DESPRE GRADELE CUNOAŞTERII NOASTRE

§1. PHILALÈTHE. *Cunoaşterea este, deci, intuitivă atunci când spiritul conştientizează potrivirea* sau [nepotrivirea] *a două idei în mod nemediat, prin ele însele, fără intervenţia altor idei. În acest caz, spiritul nu face nici un efort pentru a dovedi sau examina adevărul. Aşa cum ochiul vede lumina, tot astfel spiritul vede că albul nu e negru, că un cerc nu este un triunghi, că trei este egal cu doi plus unu. Această cunoaştere este cea mai clară şi cea mai sigură de care este capabilă modesta facultate umană; aceasta acţionează într-un mod irezistibil, fără a permite sufletului să ezite.*

Înseamnă a cunoaşte că ideea este în spirit aşa cum o apercepem. Oricine cere o certitudine mai mare nu ştie ce anume cere.

THÉOPHILE. Adevărurile primitive, pe care le cunoaştem cu ajutorul intuiţiei, sunt de două feluri, asemenea celor derivate. Ele se numără printre adevărurile de raţiune sau printre adevărurile de fapt. Adevărurile de raţiune sunt necesare şi cele de fapt sunt contingente. Adevărurile primitive de raţiune sunt cele pe care le denumesc, cu un nume generic, identice, pentru că se pare că ele nu fac decât să repete acelaşi lucru, fără a ne comunica nimic. Ele sunt afirmative sau negative. Cele afirmative sunt asemenea celor ce urmează: [Ceea ce este este]. Fiecare lucru este ceea ce este, şi, în atâtea exemple, A este A, B este B. Eu voi fi ceea ce eu voi fi. Am scris ceea ce am scris. Şi nimic, în versuri ca şi în proză, înseamnă nimic sau aproape nimic. [Dreptunghiul echilateral este un dreptunghi echilateral; chiar prin micşorare]. Dreptunghiul echilateral este un dreptunghi. Animalul raţional este întotdeauna un animal. Şi în cele ipotetice: Dacă figura regulată cu patru laturi este un dreptunghi echilateral, această figură este un dreptunghi. Cele copulative, cele disjunctive şi alte propoziţii sunt şi ele susceptibile de această identitate şi eu le socotesc chiar printre cele afirmative: Non-A este non-A. Şi această propoziţie ipotetică: Dacă A este non-B, urmează că A este non-B; la fel dacă non-A este B, urmează că non-A este B. Dacă o figură care nu are nici un unghi obtuz poate fi un triunghi regulat, o figură care nu are nici un unghi obtuz poate fi regulată. Ajung acum la propoziţiile identice negative, care sunt fie principiul contradicţiei, fie sunt propoziţiile disparate. Principiul contradicţiei se enunţă în mod general: o propoziţie este sau adevărată sau falsă; ceea ce implică două enunţuri adevărate, unul, că adevărul şi falsul nu sunt compatibile în sânul aceleiaşi propoziţii, sau că o propoziţie nu poate fi adevărată şi falsă în acelaşi timp; celălalt, că opusul sau negarea adevărului şi falsului nu sunt compatibile, sau că nu există ceva intermediar între adevăr şi fals, altfel spus nu se poate ca o propoziţie să nu fie nici falsă nici adevărată. Or, toate acestea sunt adevărate în toate propoziţiile imaginabile în particular, ca ceea ce este A nu poate să fie non-A. La fel, A B nu poate fi non-A. Un dreptunghi echilateral nu poate fi nondreptunghiular. La fel, este adevărat că orice om este un animal, este deci fals să spunem că există vreun om care să nu fie animal. Putem varia aceste enunţuri într-o mulţime de feluri şi le putem aplica celor (ipotetice) copulative, disjunctive şi altora. În ceea ce le priveşte pe cele disparate, acestea sunt propoziţii care spun că obiectul unei idei nu este obiectul altei idei; de exemplu: căldura şi culoarea nu sunt acelaşi lucru, la fel, omul şi animalul nu sunt identice, deşi orice om este animal. Toate acestea se

pot demonstra independent de orice dovadă, fie prin reducerea la contrariu, fie prin principiul contradicției, atunci când aceste idei sunt suficient de bine înțelese pentru a nu avea nevoie de analiză; altminteri, ne putem înșela, căci spunând triunghiul și figura cu trei laturi nu sunt identice, ne-am înșela, deoarece examinându-le bine vom afla că cele trei laturi și cele trei unghiuri merg întotdeauna împreună. Spunând: dreptunghiul patrulater și dreptunghiul nu sunt identice, ne-am înșela din nou. Căci, se va vedea că doar figura cu patru laturi poate avea toate unghiurile drepte. Cu toate acestea, se poate întotdeauna spune, în mod abstract, că [caracterul de triunghi nu este același cu proprietatea unei figuri cu patru laturi]; sau că temeiurile formale ale triunghiului și ale figurii cu trei laturi nu sunt aceleași, așa cum vorbesc filosofii. Acestea sunt raportări diferite la același lucru.

Cineva, după ce va fi înțeles cu răbdare ceea ce am spus până acum, și-o va pierde într-un final și va spune că ne amuzăm cu enunțuri triviale și că toate adevărurile identice nu ne ajută cu nimic. Va judeca, însă, în felul acesta fără a fi reflectat îndeajuns asupra acestor probleme. Consecințele logice (de exemplu) se demonstrează cu ajutorul principiilor identice; și geometrii au nevoie de principiul contradicției în demonstrațiile lor, pe care le reduc la imposibil. Să ne mulțumim aici să arătăm utilitatea adevărurilor identice în demonstrațiile consecințelor raționamentelor. Eu spun, deci, că doar principiul contradicției este suficient pentru a demonstra a doua și a treia figură silogistică cu ajutorul primei. De exemplu, se poate trage concluzia în prima figură, în Barbara:

Orice B este C,
Orice A este B,
Deci orice A este C.

Să presupunem că această concluzie este falsă (sau că este adevărat că un oarecare A nu este C), deci, una sau alta dintre premise va fi falsă de asemenea. Să presupunem că cea de-a doua este adevărată, e necesar ca prima să fie falsă, cea care pretinde că orice B este C. Deci contradictoria sa va fi adevărată, adică: unii B nu sunt C. Și aceasta va fi concluzia unui argument nou, obținută din falsul concluziei și din adevărul uneia dintre premisele precedente. Iată acest nou argument:

Unii A nu sunt C.
Ceea ce se opune concluziei precedente presupuse false.
Orice A este B.
Este premisa precedentă presupusă a fi adevărată.
Deci, unii B nu sunt C.

Este concluzia prezentă adevărată, opusă premisei precedente false.

Acest argument este în modul Disamis[135], din figura a treia, care se demonstrează astfel în mod evident şi dintr-o dată prin modul Barbara al primei figurii, fără a ne folosi de altceva decât de principiul contradicţiei. Şi am observat în tinereţea mea, atunci când examinam minuţios aceste lucruri, că toate modurile celei de-a doua şi celei de-a treia figuri pot fi obţinute din prima figură doar cu ajutorul acestei metode, presupunând că modul primei este bun şi, prin urmare, concluzia fiind falsă sau contradictoria sa fiind considerată adevărată, şi una din premise fiind şi ea adevărată, este necesar ca şi contradictoria celeilalte premise să fie adevărată. Este adevărat că în şcolile de logică este preferată folosirea conversiei pentru a obţine figurile mai puţin importante din prima figură, care este cea principală, deoarece aceasta pare mai comodă logicienilor de şcoală. Însă, în ceea ce-i priveşte pe cei care caută temeiurile demonstrative, unde supoziţiile trebuie folosite cât mai puţin posibil, ei nu vor demonstra cu ajutorul conversiunii ceea ce ei pot demonstra graţie acestui singur principiu primitiv, care este cel al contradicţiei şi care nu presupune nimic. Eu însumi am făcut această observaţie, care pare remarcabilă, anume că doar figurile mai puţin importante care se numesc directe, în speţă a doua şi a treia, se pot demonstra doar cu ajutorul principiului contradicţiei, însă figura cea mai puţin importantă indirectă, care este cea de-a patra, şi pe care arabii o atribuiau lui Galenus, deşi noi nu am aflat nimic din operele care ne-au rămas de la ei, nici la alţi autori greci, cea de-a patra, spun, are dezavantajul că ea nu poate fi obţinută din prima, sau din cea principală, doar cu ajutorul acestei metode, şi că trebuie să folosim şi o altă supoziţie, în speţă conversiunile, astfel încât, ea este mai îndepărtată cu un grad în comparaţie cu cea de-a doua şi a treia, care sunt la acelaşi nivel şi egal depărtate de prima, în vreme ce cea de-a patra are nevoie şi de a doua şi a treia pentru a fi demonstrată. Căci se întâmplă că şi conversiunile însele, de care aceasta are nevoie, se demonstrează cu ajutorul figurilor doi şi trei, demonstrabile independent de conversiuni, după cum tocmai am arătat. Pierre de la Ramée a făcut deja această remarcă despre demonstrabilitatea conversiunii cu ajutorul acestor figuri; şi (dacă nu mă înşel) el critica circularitatea demonstraţiei logicienilor care întrebuinţau conversiunea pentru a demonstra aceste figuri, deşi nu atât circularitatea era acel ceva pe care trebuia să le reproşeze (căci ei, la rândul lor, nu întrebuinţează defel aceste figuri pentru a justifica conversiunile), cât acest *hysteron proteron*[136] sau inversul; deoarece, mai degrabă conversiunile trebuiau demonstrate cu ajutorul acestor figuri, decât aceste figuri cu ajutorul conversiunii. Cum însă această demonstraţie a conversiunilor ne arată şi utilitatea adevărurilor identice afirmative, pe care unii le consideră pe de-a-ntregul triviale, va fi cu atât mai bine-venită tratarea lor aici. Nu vreau să vorbesc decât despre conversiuni fără contrapoziţie, care îmi sunt de ajuns

aici şi care sunt simple sau prin accident, după cum se numesc. Conversiunile simple sunt de două feluri: aceea a universalei negative, exemplu: Nici un pătrat nu este obtuz, deci nici un obtuz nu este pătrat; şi aceea a particularei afirmative, exemplu: unele triunghiuri sunt obtuze, deci unele obtuze sunt triunghiuri. Însă, conversiunea prin accident, cum se numeşte, se referă la universala afirmativă, exemplu: Orice pătrat este un dreptunghi, deci unele dreptunghiuri sunt pătrate. Prin dreptunghi înţelegem aici tot timpul o figură ale cărei unghiuri sunt drepte şi prin pătrat înţelegem un patrulater regulat. Acum este vorba despre demonstrarea acestor trei tipuri de conversie, care sunt:

(1) Nici un A nu este B, deci nici un B nu este A.
(2) Unii A sunt B, deci unii B sunt A.
(3) Orice A este B, deci unii B sunt A.
(Iată forma acestor demonstraţii)

Demonstraţia primei conversiuni în Cesare, care aparţine figurii a doua:
Nici un A nu este B,
Orice B este B,
Deci, nici un B nu este A.

Demonstraţia celei de-a doua conversiuni în Datisi, care aparţine celei de-a treia figuri:

Orice A este A,
Unii A sunt B,
Deci, unii B sunt A.

Demonstraţia celei de-a treia conversii în Darapti, care aparţine celei de-a treia figuri:

Orice A este A,
Orice B este B,
Deci, unii B sunt A.

Ceea ce ne arată faptul că propoziţiile identice cele mai pure şi care par cele mai inutile sunt de o utilitate considerabilă pentru ceea ce este abstract şi general; aceasta ne poate învăţa că nu trebuie să dispreţuim nici un adevăr. Cât priveşte această propoziţie, anume că trei este doi plus unu, pe care o invocaţi, domnule, ca pe un exemplu de cunoştinţă intuitivă, vă voi spune că nu este decât definiţia termenului trei, căci definiţiile cele mai simple ale numerelor se formează în acest mod: Doi este unu şi cu unu, Trei este doi şi cu unu, Patru este trei şi cu unu, şi aşa mai departe. Este adevărat că există înlăuntru un enunţ ascuns, pe care l-am făcut deja cunoscut, în speţă acela că aceste idei sunt posibile; ceea ce ne este cunoscut aici în mod intuitiv,

astfel încât se poate spune că o cunoştinţă intuitivă este cuprinsă în definiţii atunci când posibilitatea lor apare mai întâi. Şi în felul acesta toate definiţiile adecvate conţin adevăruri primitive de raţiune şi, drept urmare, cunoştinţe intuitive. În fine, se poate spune, în general, că toate adevărurile primitive de raţiune sunt nemijlocite.

În ceea ce priveşte adevărurile primitive de fapt, acestea sunt experienţe imediate interne ce ţin de o opinie imediată. Şi aici începe primul adevăr al cartezienilor sau al Sf. Augustin[137]: Cuget, deci exist, adică: Eu sunt un lucru care cugetă. Însă trebuie ştiut că după cum propoziţiile identice sunt generale sau particulare, şi după cum unele sunt la fel de clare ca şi celelalte (deoarece este la fel de clar să spui că A este A şi să spui că un lucru este ceea ce este) tot astfel sunt şi primele adevăruri de fapt. Căci, nu numai că îmi este clar în mod nemediat că eu gândesc, dar îmi este la fel de clar faptul că eu am idei diferite, că eu cuget când la A, când la B etc. Astfel, principiul cartezian este bun, dar nu este singurul de felul acesta. Se observă, aşadar, că toate adevărurile primitive de raţiune sau de fapt au în comun faptul că nu pot fi demonstrate prin ceva mai sigur.

§2. PHILALÈTHE. Sunt foarte bucuros, domnule, că aţi dus mai departe ceea ce eu doar am atins în legătură cu aceste cunoştinţe intuitive. Or *cunoaşterea demonstrativă nu este decât o înlănţuire de cunoştinţe intuitive, în toate conexiunile ideilor mediate. Căci, adesea, spiritul nu poate uni, compara sau aplica în mod nemediat ideile ceea ce ne obligă să întrebuinţăm alte idei intermediare (una sau mai multe), pentru a descoperi potrivirea sau nepotrivirea pe care o căutăm, şi aceasta este ceea ce numim a raţiona. Aşa cum, atunci când demonstrăm că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte, se găsesc alte câteva unghiuri pe care le observăm egale atât cu cele trei unghiuri ale triunghiului cât şi cu cele două unghiuri drepte.* §3. *Aceste idei pe care le facem să intervină se numesc probe şi dispoziţia spiritului de a le găsi se numeşte perspicacitate.* §4. *Şi chiar atunci când le-am descoperit, nu fără trudă şi fără atenţie şi nici dintr-o singură privire pasageră, putem să dobândim această cunoaştere; căci este necesar să te angajezi într-o progresie de idei, făcută puţin câte puţin şi gradat.* §5. *Demonstraţia este precedată de îndoială.* §6. *Ea este mai puţin clară decât cunoaşterea intuitivă, asemenea imaginii reflectate de mai multe oglinzi, de la una la alta, pierzându-se din ce în ce mai mult cu fiecare reflectare, şi nu mai este atât de recognoscibilă în primă instanţă, mai ales vederii slabe. La fel se întâmplă cu o cunoştinţă produsă printr-un lung şir de probe.* §7. *În ciuda fiecărui pas pe care raţiunea îl face atunci când demonstrează fie o cunoştinţă intuitivă fie una de simplă vedere, cu toate astea, cum*

în acest lung şir de probe memoria nu conservă atât de exact această legătură de idei, omul le consideră adesea pe cele false drept demonstraţii.

THÉOPHILE. În afara perspicacităţii naturale sau dobândite prin exerciţiu, există o artă de a descoperi ideile intermediare (*medium*-ul) şi această artă este analiza. Or aici e bine să spunem că este vorba mai degrabă de faptul de a descoperi adevărul sau falsitatea unei propoziţii date, ceea ce nu este altceva decât a răspunde la întrebarea *An?*, adică dacă este sau nu. Este vorba de fapt de a răspunde la o întrebare mai dificilă (*caeteris paribus*), prin care suntem întrebaţi, de exemplu, prin cine şi în ce fel? şi aici este mai mult de completat. Şi doar acele întrebări care lasă liberă o parte a propoziţiei sunt cele pe care matematicienii le numesc probleme. Ca atunci când ni se cere să descoperim o oglindă care adună toate razele soarelui într-un punct, adică ni se cere înfăţişarea sau modul în care este făcută. În ceea ce priveşte primele întrebări, unde este vorba doar despre adevăr şi fals şi unde nu este nimic de completat în subiect sau predicat, există mai puţină invenţie, cu toate acestea se află şi aici simpla judecată nefiind suficientă. Este adevărat că un om cu judecată, adică un om capabil de atenţie şi prudenţă şi care are răgazul, răbdarea şi libertatea de spirit necesare, poate înţelege cea mai dificilă demonstraţie, dacă ea este dată corect. Însă omul cel mai judicios de pe pământ, fără alt ajutor, nu va fi întotdeauna în măsură să afle această demonstraţie. Astfel există invenţie chiar şi aici, iar geometrii de odinioară făceau în mai mare măsură dovada ei decât acum. Căci atunci când analiza era mai puţin cultivată, era necesară mai multă perspicacitate pentru a ajunge aici şi acesta este motivul pentru care câţiva geometrii depăşiţi, sau alţii care nu au suficientă deschidere pentru noile metode, mai cred încă faptul că ei fac minuni atunci când descoperă demonstraţia vreunei teoreme pe care au inventat-o alţii. Însă, aceia care sunt versaţi în arta de a inventa ştiu când acest lucru este considerabil sau nu; de exemplu, dacă cineva publică cvadratura unui spaţiu cuprins între o linie curbă şi una dreaptă, care este valabilă în toate segmentele sale şi pe care eu o numesc generală, stă întotdeauna în puterea noastră, conform metodelor noastre, să-i aflăm demonstraţia, cu condiţia să vrem lucrul acesta. Însă, există cvadraturi speciale de anumite proporţii, unde chestiunea este atât de încurcată, încât nu ne va fi întotdeauna *in potestate*[138] să o descâlcim. Se întâmplă adesea ca inducţia să ne dezvăluie adevăruri în numerele şi în figurile a căror raţiune generală nu a fost încă descoperită. Mai este mult până vom ajunge la perfecţiunea analizei în geometrie şi în artimetică, cum şi-au imaginat câţiva datorită unor oameni lăudăroşi, excelenţi de altfel, însă nu foarte exacţi sau prea ambiţioşi.

Însă, este mult mai dificil să descoperim adevăruri importante şi încă şi mai dificil să descoperim mijloacele de a face ceea ce căutăm, chiar în momentul în care căutăm, decât să descoperim demonstraţia adevărurilor pe

care altcineva le-a descoperit. Ajungem adesea la frumoase adevăruri cu ajutorul sintezei, mergând de la simplu la compus; însă, atunci când este vorba să aflăm modul de a face ceea ce ni se propune, sinteza nu este de obicei suficientă şi adesea ar fi preferabil să sorbi marea decât să vrei să faci toate combinaţiile necesare, deşi adesea putem folosi metoda excluziunilor, care elimină o bună parte a combinaţiilor inutile şi, de multe ori, natura nu admite altă metodă. Însă, nu avem întotdeauna mijloacele să o urmărm cu succes. Prin urmare, analiza trebuie să ne dea un fir în acest labirint, atunci când e cu putinţă, căci există cazuri unde natura problemei înseşi ne impune să înaintăm tatonând pretutindeni, scurtăturile nefiind totdeauna posibile.

§8. PHILALÈTHE. Atunci când facem demonstraţii, cunoştinţele intuitive sunt presupuse întotdeauna, ceea ce cred că a dat naştere tezei după care orice raţionament provine din lucruri deja cunoscute şi deja acceptate ca atare (*ex praecognitis et praeconcessis*). Însă, vom avea ocazia să vorbim despre eroarea care există în această teză atunci când vom vorbi despre maxime, pe care le considerăm în mod greşit drept fundamente ale raţionamentelor noastre.

THÉOPHILE. Sunt curios să aflu ce eroare veţi putea afla într-o axiomă care pare atât de rezonabilă. Dacă ar trebui să reducem necontenit totul la cunoştinţele intuitive, demonstraţiile ar fi adesea de o prolixitate insuportabilă. De aceea, matematicienii au avut prezenţa de spirit să împartă dificultăţile şi să demonstreze aparte propoziţiile care apar pe parcurs. Şi aceasta este o artă; căci, după cum adevărurile intermediare (care sunt numite leme, atunci când par a fi în afara lucrării) pot fi împărţite în mai multe feluri, este bine, pentru a veni în ajutorul înţelegerii şi memoriei să le alegem pe cele mai sitentice şi mai uşor de reţinut, demne prin ele însele de a fi demonstrate. Însă există o altă piedică, aceea că nu este uşor să demonstrăm toate axiomele şi să reducem în întregime demonstraţiile la cunoştinţe intuitive. Şi dacă am fi vrut să ducem până la capăt această reducţie, poate că nu am fi avut încă ştiinţa geometriei. Însă, este o problemă despre care am vorbit deja în primele noastre discuţii şi despre care vom avea ocazia să spunem mai multe.

§9. PHILALÈTHE. Vom ajunge de îndată acolo; acum voi face încă o dată o observaţie pe care am atins-o de mai multe ori, aceea *că este o opinie comună că doar ştiinţele matematice sunt capabile de o certitudine demonstrativă; cum însă potrivirea şi nepotrivirea, care pot fi cunoscute în mod intuitiv, nu sunt un privilegiu ataşat doar ideilor numerelor şi figurilor, este, poate, dovada lipsei de sârg din partea noastră faptul că doar matematicile au ajuns la demonstraţii.* §10. *Mai multe motive au concurat aici. Ştiinţele matematice sunt de o utilitate foarte generală; cea mai mică diferenţă este uşor de recunoscut.* §11. *Celelalte idei simple, care sunt aparenţe sau idei produse în noi, nu au nici o măsură exactă a gradelor lor diferite.* §12. *Însă,*

atunci când diferența acestor calități vizibile, de exemplu, este suficient de mare pentru a trezi în spiritul nostru idei clar deosebite, ca acelea de albastru și de roșu, ele pot fi demonstrate la fel de bine precum ideile de număr și de întindere.

THÉOPHILE. Există exemple suficient de importante de demonstrații în afara matematicii, și se poate spune că Aristotel ne-a dat câteva în primele sale *Analitici*. Într-adevăr, logica este la fel de susceptibilă de demonstrații ca și geometria și se poate spune că logica geometrilor sau modurile de a argumenta pe care Euclid le-a explicat și stabilit vorbind despre propoziții sunt o extensiune sau o progresie particulară a logicii generale. Arhimede este primul, ale cărui opere le avem, care a întrebuințat arta de a demonstra într-o situație în care intra și fizica, cum a făcut în cartea lui *Despre echilibru*. În plus, se poate spune că jurisconsulii au câteva demonstrații bune; mai ales vechii jurisconsuli romani, ale căror fragmente ne-au fost conservate în *Pandecte*. Eu sunt în întregime de aceeași părere cu Laurent Valla, care nu îi poate admira îndeajuns pe acești autori, între altele pentru că ei vorbesc toți într-un mod atât de exact și atât de clar și că raționează, într-adevăr, într-un mod care se aseamănă foarte mult cu o demonstrație. De aceea, nu știu nici o știință, în afară de cea a dreptului și cea a armelor, unde romanii să fi adăugat ceva important la ceea ce primiseră de la greci.

Tu regere imperio populos Romanae, memento,
Hae tibi erunt artes: pacique imponere morem,
Parcere subjectis, et debellare superbos[139].

Această modalitate precisă de i-a explica a făcut ca toți acești jurisconsuli din *Pandecte*, deși suficient de îndepărtați în timp unii de alții, să pară că sunt toți un singur autor și ar fi fost destul de dificil să-i deosebim dacă numele scriitorilor nu ar fi fost în capul extraselor; așa cum ar fi dificil să-i deosebim pe Euclid, Arhimede și Apollonius citind demonstrațiile unor chstiuni pe care le-au tratat. Trebuie să recunoaștem că grecii au raționat cu maximum de exactitate posibilă în matematici și au lăsat genului uman modelele artei de a raționa; căci dacă babilonienii și egiptenii au avut o geometrie ce se ridica puțin deasupra empiriei, cel puțin nu a rămas nimic din ea; însă, este uimitor faptul că aceeași grecii au decăzut atât de mult de îndată ce s-au îndepărtat, fie și puțin, de numere și de figuri pentru a ajunge la filosofie. Căci este straniu că nu se vede nici o urmă de demonstrație la Platon, la Aristotel (cu excepția *Analiticilor Prime*) și nici la toți ceilalți filosofi antici. Proclos era un bun geometru, însă pare un alt om când vorbește de filosofie. Ceea ce a făcut să fie mai ușor de raționat demonstrativ în matematici se datorează, în bună măsură, faptului că experiența poate garanta raționamentul în orice moment, cum se întâmplă și în figurile silogistice.

Însă, în metafizică şi în morală, acest paralelism de temeiuri şi de experienţe nu se mai găseşte; iar în fizică experienţele cer trudă şi cheltuială. Or, în primă instanţă, oamenii au devenit mai puţin atenţi şi, drept urmare, s-au rătăcit, atunci când au fost privaţi de acest ghid fidel al experienţei, care îi ajuta şi îi susţinea în demersul lor, aşa cum face acea maşină rulantă, care îi împiedică pe copii să cadă în mers. Ei aveau un oarecare *succedaneu*, însă este un lucru de care nu şi-au dat şi nici nu-şi dau încă seama. Voi vorbi însă de aceasta la locul său. În rest, albastrul şi roşul nu sunt în măsură să ne furnizeze materie pentru demonstraţie prin ideile pe care le avem despre ele, pentru că aceste idei sunt confuze. Şi aceste culori nu ne furnizează materie pentru raţionament decât în măsura în care, în experienţă, le descoperim însoţite de unele idei distincte, în care însă legătura cu propriile idei nu apare deloc.

§14. PHILALÈTHE. *În afara intuiţiei şi a demonstraţiei, care sunt cele două grade ale cunoaşterii noastre, tot restul este credinţă sau opinie, şi nu cunoaştere, cel puţin în privinţa tuturor adevărurilor generale. Însă spiritul are şi o altă percepţie, care priveşte existenţa particulară a fiinţelor finite din afara noastră, şi anume cunoaşterea senzorială.*

THÉOPHILE. Opinia întemeiată pe verosimil merită, poate, de asemenea, numele de cunoaştere; altminteri, aproape toată cunoaşterea istorică şi o sumedenie de alte cunoştinţe şi-ar pierde validitatea. Însă, fără a discuta asupra numelor, susţin că cercetarea gradelor de probabilitate ar fi foarte importantă, lipsindu-ne încă, şi este un mare neajuns al logicienilor noştri. Căci, atunci când nu putem rezolva în mod absolut problema, am putea întotdeauna determina gradul de probabilitate *ex datis*[140] şi, drept urmare, se poate vedea în mod raţional care parte este cea mai clară. Şi, atunci când moraliştii noştri (mă refer la cei mai înţelepţi, asemenea noului general al iezuiţilor[141]) leagă ceea ce este cel mai cert cu ceea ce este cel mai probabil şi preferă certitudinea probabilului, ei nu se îndepărtează defel de ceea ce este în fapt cel mai probabil, căci problema certitudinii este aici cea a celui mai mic grad de probabilitate a unui rău de temut. Meteahna moraliştilor a fost, în bună parte, aceea de a avea o noţiune prea limitată şi insuficientă a probabilului, pe care ei l-au confundat cu endoxa sau opinabilul lui Aristotel; căci Aristotel, în *Topicele* lui, nu a vrut decât să se conformeze opiniilor celorlalţi, aşa cum făceau oratorii şi sofiştii. Endoxa este ceea ce este acceptat de numărul cel mai mare sau de către cei mai autorizaţi: s-a înşelat atunci când a restrâns topicele la aceasta, şi acest punct de vedere l-a determinat să nu ia în considerare decât maximele acceptate, majoritatea lor vagi, ca şi cum nu ar fi vrut să raţioneze decât prin glume sau proverbe. Însă probabilul sau plauzibilul este mai întins: el trebuie luat din natura lucrurilor; şi opinia persoanelor a căror autoritate este mare este unul dintre lucrurile care

pot face o opinie plauzibilă, aceasta însă nu ajunge pentru a obține verosimilitatea. Și atunci când Copernic era aproape singur în susținerea opiniei sale, aceasta era totuși incomparabil mai plauzibilă decât cea a restului lumii. Or, nu știu dacă întemeierea artei de a estima verosimilitatea nu ar fi mai utilă decât o bună parte a științelor noastre demonstrative; la aceste lucruri m-am gândit în mai multe rânduri.

PHILALÈTHE. *Cunoașterea senzorială, care stabilește existența ființelor particulare în afara noastră, merge dincolo de simpla probabilitate; însă ea nu are întreaga certitudine a celor două trepte ale cunoașterii despre care tocmai s-a vorbit. Nimic nu e mai sigur decât faptul că ideea pe care o primim de la un obiect exterior este în sufletul nostru, fiind o cunoștință intuitivă; însă a ști dacă de aici noi putem infera cu certitudine existența vreunui lucru în afara noastră, care să corespundă acestei idei, este ceva despre care anumiți oameni cred că poate fi pus la îndoială, deoarece oamenii pot avea asemenea idei în spiritul lor atunci când nimic de felul acesta nu există în mod actual. În ceea ce mă privește, cred totuși că există un grad de evidență care ne ridică deasupra îndoielii. Sunt absolut convins de faptul că există o mare diferență între percepțiile pe care le avem atunci când privim soarele ziua și atunci când te gândești noaptea la acest astru; și ideea care este reînnoită cu ajutorul memoriei este foarte diferită de aceea care ne parvine în mod actual prin mijlocirea simțurilor. Cineva va spune că un vis poate produce același efect; îi răspund, în primul rând, că nu este foarte important ca eu să înlătur această îndoială, deoarece dacă totul nu este decât un vis raționamentele sunt inutile, adevărul și cunoașterea nefiind nimic. În al doilea rând, acesta va recunoaște, după părerea mea, diferența care există între a visa că te afli într-un foc și a fi în mod actual într-un foc. Și dacă el persistă în a părea sceptic, îi voi spune că este suficient că noi considerăm ca fiind cert faptul că plăcerea sau durerea urmează influenței anumitor obiecte asupra noastră, adevărate sau visate, și că această certitudine este la fel de mare ca și fericirea sau nefericirea noastră, două lucruri dincolo de care nu avem nici un interes. Astfel cred că putem socoti trei feluri de cunoașteri: cea intuitivă, cea demonstrativă și cea senzorială.*

THÉOPHILE. Socot că aveți dreptate, domnule, și consider chiar că acestor specii ale certitudinii sau ale cunoașterii sigure le-ați putea adăuga cunoașterea verosimilului; astfel vor exista două tipuri de cunoașteri, așa după cum există două tipuri de demonstrații, între care unele produc certitudinea și celelalte nu au ca finalitate decât probabilitatea. Să trecem însă la această critică a scepticilor împotriva dogmaticilor în privința existenței obiectelor din afara noastră. Noi am atins deja acest subiect, însă trebuie să revenim la el. Am discutat foarte mult odinioară, prin viu grai și în scris, cu domnul abate Foucher[142], canonic de Dijon, bărbat

învățat și subtil, însă puțin prea încăpățânat cu academicienii lui, al căror spirit ar fi vrut să îl reînvie, așa cum Gassendi readusese pe scenă gândirea lui Epicur. Critica sa asupra *Cercetării adevărului* și alte mici tratate pe care le-a tipărit în continuare, ni l-au dezvăluit pe autorul lor într-un mod destul de avantajos. El a publicat, de asemenea, în *Journal des Savants* obiecții asupra sistemului meu al armoniei prestabilite, atunci când l-am împărtășit publicului, după ce îl digerasem mai mulți ani; însă, moartea l-a împiedicat să îmi întoarcă răspunsul. Spunea fără încetare că trebuie să ne păzim de prejudecăți și să aducem cu noi o mare exactitate, dar nu numai că el însuși nu era gata să aplice ceea ce el propăvăduia, ceea ce era destul de scuzabil, dar îmi lăsa impresia că nu era atent dacă un altul o făcea, prevenit fiind, fără îndoială, că nimeni nu ar face lucrul acesta niciodată. Or eu i-am făcut cunoscut faptul că adevărul lucrurilor sensibile nu constă decât în legătura fenomenelor, care trebuie să aibă rațiunea sa, și că este ceea ce le deosebește de vise; însă adevărul existenței noastre și al cauzei fenomenelor este de altă natură, pentru că el se referă la substanțe și pentru că scepticii stricau ceea ce era corect în ce spuneau, mergând prea departe și vrând chiar să împingă îndoielile lor până la experiențele imediate și până la adevărurile geometriei, ceea ce totuși Foucher nu făcea, și până la adevărurile de rațiune, ceea ce acesta făcea puțin prea mult. Însă, pentru a reveni la dv., domnule, sunteți îndreptățit să spuneți că există, de obicei, o diferență între simțământ și imaginație; scepticii vor spune însă că adaosul sau lipsa nu schimbă cu nimic specia. De altfel, deși simțămintele sunt de obicei mai vii decât imaginațiile, se știe totuși că există cazuri când persoane imaginative sunt impresionate de lucrurile imaginate de ei tot atât sau poate mai mult decât poate fi impresionat un altul de adevărul lucrurilor; astfel încât cred că adevăratul criteriu în materie de obiecte ale simțurilor este legătura fenomenelor, adică legătura a ceea ce se petrece în diferite locuri și timpuri, și în experiența diferiților oameni, care sunt ei înșiși, unii pentru alții, fenomene foarte importante în privința acestei probleme. Și legătura fenomenelor, care garantează adevărurile de fapt în privința lucrurilor sensibile din afara noastră, se verifică cu ajutorul adevărurilor de rațiune, așa cum fenomenele opticii se lămuresc cu ajutorul geometriei. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că toată această certitudine nu este de un grad suprem, așa după cum bine ați spus-o. Căci, nu este defel imposibil, metafizic vorbind, să existe un vis coerent și durabil asemenea vieții unui om; însă, ceva contrar rațiunii ar putea fi ficțiunea unei cărți care s-ar forma la întâmplare, prin dispunerea haotică a caracterelor de tipar. În rest, este de asemenea adevărat că pentru ca fenomenele să fie legate, nu contează dacă le numim vise sau nu, deoarece experiența ne arată că nu ne înșelăm în măsurile pe care le luăm în privința

fenomenelor atunci când ele sunt considerate în conformitate cu adevărurile de raţiune.

§15. PHILALÈTHE. *În rest, cunoaşterea nu este întotdeauna clară, deşi ideile sunt astfel. Un om care are idei la fel de clare ca orice matematician care există pe lumea aceasta despre unghiurile unui triunghi şi despre egalitatea lor cu două unghiuri drepte, poate avea cu toate acestea o percepţie foarte obscură a relaţiei lor.*

THÉOPHILE. De obicei, atunci când ideile sunt înţelese în profunzime, potrivirea sau nepotrivirea lor iese la iveală. Cu toate acestea, recunosc că există unele idei atât de complexe încât e necesară multă grijă pentru a scoate la lumină ceea ce este ascuns; şi, în această privinţă, anumite potriviri sau nepotriviri pot rămâne încă obscure. În ceea ce priveşte exemplul dv., fac observaţia că, având în imaginaţie unghiurile unui triunghi, nu avem, din acest motiv, idei clare. Imaginaţia nu ne poate da o imagine comună a triunghiurilor ascuţite şi obtuze şi totuşi ideea de triunghi le este comună; astfel această idee nu constă în imagini şi nu este atât de uşor pe cât s-ar putea crede să înţelegem în profunzime unghiurile unui triunghi.

CAPITOLUL III

DESPRE ÎNTINDEREA CUNOAŞTERII UMANE

§1. PHILALÈTHE. *Cunoaşterea noastră nu trece dincolo de ideile noastre,* §2, *şi nici dincolo de percepţia potrivirii sau nepotrivirii lor.* §3. *Ea nu poate fi întotdeauna intuitivă, pentru că nu putem compara întotdeauna lucrurile în mod direct, de exemplu mărimile a două triunghiuri egale, pe o aceeaşi bază, dar foarte diferite.* §4. *Cunoaşterea noastră, de asemenea, nu poate fi întotdeauna demonstrativă, căci nu putem afla întotdeauna ideile intermediare.* §5. *În fine, cunoaşterea noastră senzorială nu priveşte decât existenţa lucrurilor care ne impresionează în mod actual simţurile.* §6. *Astfel, nu numai că ideile noastre sunt foarte limitate, dar şi cunoaşterea noastră este mai limitată decât ideile noastre. Cu toate acestea, nu mă îndoiesc, de faptul că această cunoaştere umană poate fi dusă mult mai departe dacă oamenii ar vrea să să dedice cu adevărat aflării mijloacelor de a perfecţiona adevărul, cu întreaga libertate de spirit, cu toată străduinţa şi cu tot meşteşugul pe care le folosesc pentru a reliefa şi pentru a susţine falsitatea, pentru a apăra un sistem în favoarea căruia s-au declarat sau o anumită*

partidă şi anumite interese, pentru care ei s-au angajat. Însă, lăsând toate acestea deoparte, cunoaşterea noastră nu poate niciodată să împiedice tot ceea ce noi putem dori să cunoaştem referitor la ideile pe care le avem. De exemplu, nu vom fi poate niciodată capabili să găsim un cerc egal cu un pătrat şi să ştim cu siguranţă că el există.

THÉOPHILE. Există idei confuze, cum sunt acelea ale câtorva calităţi sensibile pentru care noi nu putem promite o cunoaştere completă. Însă, atunci când ideile sunt distincte, avem motive să sperăm. În ceea ce priveşte pătratul egal, ca arie, cercului, Arhimede a demonstrat deja că acesta există. Căci, este acela a cărui latură reprezintă media geometrică dintre jumătatea diametrului şi jumătatea circumferinţei. El a determinat chiar o dreaptă egală cu circumferinţa cercului cu ajutorul unei drepte tangente spiralei, aşa cum alţii au determinat-o cu ajutorul tangentei la cuadratură, tip de cuadratură de care Clavius era pe de-a-ntregul mulţumit; fără a vorbi despre un fir aplicat circumferinţei şi apoi întins, sau de circumferinţă, care prin rotire descrie un cicloid şi se transformă într-o dreaptă. Unii cer ca această construcţie să se facă neîntrebuinţând decât rigla şi compasul; însă, majoritatea configuraţiilor geometrice nu pot fi construite în felul acesta. Aşadar, mai degrabă este vorba despre căutarea proporţiei dintre pătrat şi cerc. Însă, neputând exprima această proporţie în numere raţionale, a fost necesar, pentru a nu întrebuinţa decât numere raţionale, să se exprime aceeaşi proporţie printr-o serie infinită din aceste numere, pe care eu le-am distribuit într-un mod destul de simplu. Acum, aş vrea să ştiu dacă nu există vreo cantitate finită care ar putea să exprime această serie infinită, adică, dacă putem găsi chiar o formulă specifică pentru ea. Însă, expresiile finite, îndeosebi cele iraţionale, dacă se merge către cele mai mult decât nedefinite, pot varia în mai multe feluri pentru a putea face cu acestea o numărătoare şi a determina cu uşurinţă tot ceea e cu putinţă. Există, poate, o modalitate de a face lucrul acesta, dacă faptul de a fi nedefinit ar putea fi explicat printr-o ecuaţie obişnuită, sau chiar şi extraordinară, care să introducă iraţionalul sau chiar necunoscutul în exponent, deşi ar fi nevoie de un calcul serios pentru a duce la bun sfârşit aşa ceva, pe care nu îl vom rezolva cu uşurinţă dacă nu vom găsi într-o bună zi o scurtătură pentru a ieşi de aici. Însă, a exclude toate expresiile infinite, aşa ceva nu e cu putinţă, eu însumi ştiu, şi a o determina pe cea mai bună înseamnă mare lucru. Toate acestea ne arată că spiritul uman îşi pune întrebări atât de stranii, mai ales atunci când infinitul intră în joc, încât nu trebuie să ne mirăm de faptul că ne e greu să ieşim la liman; cu atât mai mult cu cât totul depinde adesea de o formulă în aceste materii geometrice, la care nu avem acces întotdeauna, tot la fel cum nu putem reduce totdeauna fracţiile la termenii cei mai mici sau să găsim divizorii unui număr. Este adevărat că putem avea totdeauna aceşti divizori, dacă sunt cu putinţă, pentru că numărul lor este finit; însă, atunci

când ceea ce trebuie să examinăm este variabil la infinit şi urcă din grad în grad, nu putem face ceea ce vrem atunci când vrem şi este foarte greu să faci tot ceea ce trebuie pentru a încerca sistematic să ajungi la formulă sau la regula de progresie, care ne scuteşte de necesitatea de a merge mai departe. Şi cum efortul este mult prea mare pentru a merita să fie făcut, las această sarcină în seama posterităţii, care va putea folosi aceste idei atunci când acest obstacol sau această prolixitate vor fi diminuate cu ajutorul pregătirilor sau a deschiderilor noi, pe care timpul ni le poate furniza. Ceea ce nu înseamnă că, dacă persoanele care se dedică din timp în timp acestor studii ar fi voit să facă tocmai ceea ce este necesar pentru a merge mai departe, nu ar putea spera să avanseze mult în timp puţin. Şi nu trebuie să-şi imagineze că totul a fost descoperit, pentru că şi în geometria obişnuită nu avem încă o metodă pentru a determina cele mai bune construcţii, atunci când problemele sunt puţin mai complexe. O anumită progresie sintetică ar trebui să se împletească cu analiza noastră, pentru a reuşi mai bine. Şi îmi amintesc că am auzit faptul că guvernatorul olandez de Witt a avut câteva meditaţii în marginea acestui subiect.

PHILALÈTHE. *O altă dificultate este aceea de a şti dacă o fiinţă pur materială cugetă sau nu; şi poate că nu vom fi niciodată capabili să cunoaştem acest fapt, deşi noi avem ideile de materie şi de cuget, deoarece ne este imposibil să descoperim prin contemplarea propriilor noastre idei, fără revelaţie, dacă Dumnezeu nu a dat cumva unui conglomerat de materie, dispus aşa cum a găsit de cuviinţă, puterea de apercepţie şi de a cugeta sau dacă el nu a unit şi nu a adăugat materiei, astfel dispusă, o substanţă imaterială care cugetă. Căci, în raport cu noţiunile noastre nu ne este mai greu să concepem faptul că Dumnezeu poate, dacă îi este pe plac, să adauge ideii noastre de materie facultatea de a cugeta, decât să înţelegem că a adăugat aici o altă substanţă împreună cu facultatea de a cugeta, deoarece noi nu ştim în ce constă cugetarea şi cărei specii de substanţă această fiinţă atotputernică a găsit de cuviinţă să îi acorde această putere, care nu poate fi în nici o fiinţă creată decât în virtutea bunului plac şi a bunătăţii Creatorului.*

THÉOPHILE. Fără îndoială că această problemă este incomparabil mai importantă decât precedenta; însă, îndrăznesc să vă spun, domnule, că mi-aş dori să fie la fel de uşor să impresionăm sufletele pentru a le călăuzi spre binele lor şi să vindecăm corpurile de bolile lor pe cât cred că stă în puterea noastră să o determinăm. Sper că veţi recunoaşte, cel puţin, faptul că pot să afirm acest lucru fără a fi lipsit de modestie şi fără a vorbi de sus în lipsa unor bune temeiuri; căci, nu numai că eu nu vorbesc decât conform opiniei curente şi comune, dar cred că am dat acestor lucruri o importanţă neobişnuită. În primul rând vă mărturisesc, domnule, că atunci când nu avem

decât idei confuze despre gândire şi despre materie, aşa cum se întâmplă să avem de obicei, nu trebuie să ne mirăm dacă nu întrevedem modalitatea de a rezolva asemenea probleme. Aşa cum am arătat mai înainte, o persoană care nu are idei despre unghiurile unui triunghi decât în maniera în care le avem de obicei, nu îşi va da niciodată silinţa să afle dacă ele sunt totdeauna egale cu două unghiuri drepte. Trebuie să spunem că materia, considerată în calitate de fiinţă completă (adică materia secundă opusă celei prime, care este pur pasivă şi, drept urmare, incompletă), nu este decât un amas, sau ceea ce rezultă de aici, şi că orice amas real presupune substanţe simple sau unităţi reale, şi, atunci când luăm în considerare ceea ce aparţine naturii acestor unităţi reale, adică percepţia şi urmările sale, suntem transportaţi, ca să zic aşa, într-o altă lume, adică în lumea inteligibilă a substanţelor, câtă vreme înainte nu ne aflam decât printre fenomenele simţurilor. Şi această cunoaştere din interiorul materiei ne arată îndeajuns de ce anume este ea în mod natural capabilă şi ori de câte ori Dumnezeu îi va da organe adecvate pentru a exprima raţionamentul, substanţa imaterială care raţionează nu va întârzia de asemenea să-i fie dată în virtutea acestei armonii, care este, şi ea, o consecinţă naturală a substanţelor. Materia nu ar putea subzista fără substanţe imateriale, adică fără unităţi; după care, nu mai trebuie să ne întrebăm dacă Dumnezeu este liber sau nu să dea dea unitate materiei; şi dacă aceste substanţe nu ar avea în ele corespondenţa sau armonia, despre care v-am vorbit, Dumnezeu nu ar acţiona conform ordinii naturale. Atunci când vorbim pur şi simplu despre a da sau a acorda puteri, ne întoarcem la facultăţile vide ale şcolilor şi să ne imaginăm mici fiinţe subzistente, care pot intra şi ieşi ca porumbeii dintr-un porumbar. Înseamnă a face din acestea substanţe fără a te gândi la ele. Puterile primitive constituie substanţele însele şi puterile derivate, sau, dacă vreţi, facultăţile, nu sunt decât moduri de a fi, pe care trebuie să le derivăm din substanţe şi nu să le derivăm din materie în măsura în care aceasta nu este decât o maşină, adică în măsura în care noi nu o considerăm în mod abstract decât ca fiinţă incompletă a materiei prime sau ca simplă şi pură pasivitate. Iată de ce cred că veţi fi de acord, domnule, că nu stă în puterea unei simple maşini să dea naştere percepţiei, senzaţiei, raţiunii. E necesar, deci, ca ele să se nască din altceva substanţial. A voi ca Dumnezeu să acţioneze altfel şi să dea lucrurilor accidente, care nu sunt moduri de a fi sau modificări derivate ale substanţelor, înseamnă a recurge la miracole şi la ceea ce şcolile numeau putere divină, printr-un soi de exaltare supranaturală, ca atunci când anumiţi teologi pretind că focul infernului arde sufletele separate de corp. Caz în care ne-am putea chiar îndoi dacă ce le acţionează este chiar focul şi dacă Dumnezeu nu produce el însuşi efectul, acţionând în locul focului.

PHILALÈTHE. Mă surprindeţi puţin cu lămuririle dv. şi mergeţi înaintea multor lucruri pe care voiam să vi le spun cu privire la limitele cunoştinţelor noastre. V-aşi fi spus că *noi nu suntem într-o stare vizionară, cum spun teologii, că probabilitatea şi credinţa trebuie să fie suficiente în legătură cu mai multe lucruri şi în particular în privinţa imaterialităţii sufletului; că toate marile scopuri ale moralei şi religiei sunt stabilite pe temeiuri suficient de bune, fără ajutorul dovezilor acestei imaterialităţi, extrase din filosofie; că este evident că acela care ne face să subzistăm aici ca fiinţe sensibile şi inteligente şi care ne-a conservat mai mulţi ani în această stare, poate şi vrea să ne facă să ne bucurăm încă de o asemenea stare de sensibilitate în altă viaţă şi să ne facă capabili să primim răsplata pe care el a destinat-o oamenilor, după cum ei se vor fi purtat în această viaţă; în fine, se poate înţelege, în felul acesta, că necesitatea de a se hotărî pentru sau împotriva imaterialităţii sufletului nu este atât de mare pe cât oamenii preocupaţi de propriile lor păreri au vrut să ne convingă.* V-aş fi spus toate astea şi încă multe altele în acest sens, însă văd acum cât este de diferit să spunem că suntem sensibili, gânditori şi nemuritori în mod natural şi că nu suntem aşa decât în mod miraculos. E un miracol, într-adevăr, că sunt de acord cu faptul că va trebui să admit că sufletul nu este imaterial; însă această opinie a miracolului nu numai că este fără fundament, dar nici nu va avea un efect suficient de bun în spiritul multor oameni. Eu înţeleg la fel de bine faptul că în maniera în care dv. vedeţi lucrurile ne putem decide în mod raţional asupra chestiunii prezente, fără a avea nevoie să ne bucurăm de starea vizionară şi fără a ne găsi în compania acelor genii superioare care pătrund mult mai adânc în constituţia internă a lucrurilor şi a căror vedere ascuţită şi ageră şi vastul lor câmp de cunoaştere, ne pot ajuta să ne imaginăm, prin conjectură, fericirea de care trebuie să se bucure. Crezusem că era *cu totul deasupra cunoaşterii noastre să unim senzaţia cu o materie întinsă şi existenţa cu ceva care nu are deloc întindere. Iată de ce m-am convins că aceia care apără aceste idei urmează metoda smintită a anumitor persoane care, văzând că anumite lucruri, examinate dintr-o singură perspectivă, sunt incomprehensibile, se aruncă cu capul înainte în partea opusă, deşi nici aceasta nu este mai puţin ininteligibilă; ceea ce se datorează, după părerea mea, faptului că unii oameni, având spiritul foarte cufundat, ca să zic aşa, în materie, nu puteau investi cu existenţă nimic din ceea ce nu este material; şi ceilalţi, neînţelegând faptul că gândirea este cuprinsă între facultăţile naturale ale materiei, au tras concluzia că Dumnezeu însuşi nu putea să dea viaţă şi percepţie unei substanţe solide fără a-i ataşa vreo substanţă imaterială,* pe când, acum înţeleg că dacă ar proceda astfel, ar proceda în mod miraculos şi că această incomprehensibilitate a unităţii sufletului cu corpul sau unirea senzaţiei cu materia pare să

înceteze prin ipoteza dv. despre acordul prestabilit între diferitele substanţe.

THÉOPHILE. Într-adevăr, nimic de neînţeles în această nouă ipoteză, deoarece ea nu atribuie sufletului şi corpurilor decât modificări pe care noi le experimentăm în noi şi în ceilalţi; şi deoarece ea le stabileşte doar mai ordonat şi mai coerent decât s-a crezut până acum. Dificultatea care rămâne nu este decât în raport cu aceia care vor să-şi imagineze ceea ce nu este decât inteligibil, ca şi cum aceştia ar vrea să vadă sunetele sau să asculte culorile; aceşti oameni respinge existenţa a ceea ce nu este întins, ceea ce îi va obliga să îl respingă pe însuşi Dumnezeu, adică să renunţe la cauzele şi temeiurile schimbărilor precum şi la asemenea schimbări, aceste temeiuri neputându-se datora întinderii şi naturilor pur pasive şi nici chiar, pe de-a-ntregul, naturilor active particulare şi inferioare, fără actul pur şi universal al substanţei supreme.

PHILALÈTHE. Îmi rămâne o obiecţie de făcut în legătură cu lucrurile de care materia este susceptibilă în mod natural. *Corpul, atât cât putem noi să înţelegem, nu este capabil decât să influenţeze şi să afecteze un corp, mişcarea neputând produce altceva decât mişcare, astfel încât, atunci când suntem de acord că acest corp produce plăcere sau durere, sau ideea unei culori sau a unui sunet, se pare că suntem obligaţi să abandonăm raţiunea şi să mergem dincolo de propriile noastre idei şi să atribuim această producţie doar bunului plac al Creatorului nostru. Ce temei vom avea noi să tragem concluzia că nu se întâmplă acelaşi lucru cu percepţia în materie?* Văd, cu aproximaţie, ce anume mi se poate răspunde şi, deşi aţi spus în mai multe rânduri câte ceva, în acest moment, domnule, vă înţeleg mai bine decât până acum. Cu toate astea, voi fi foarte bucuros să aud ceea ce veţi răspunde cu această importantă ocazie.

THÉOPHILE. Aţi înţeles bine, domnule, faptul că voi spune că materia nu poate produce plăcere, durere, sau vreun simţământ în noi. Sufletul le produce în conformitate cu ceea ce se întâmplă în materie. Şi câţiva învăţaţi moderni încep să declare că ei nu înţeleg cauzele ocazionale decât asemenea mie. O dată stabilit lucrul acesta, nu se întâmplă nimic neinteligibil, cu excepţia faptului că noi nu putem desluşi tot ceea ce intră în percepţiile noastre confuze, care ţin chiar de infinit şi care sunt expresii de detaliu a ceea ce se întâmplă în corpuri. În ceea ce priveşte bunul plac al Creatorului, trebuie spus că este ordonat în conformitate cu naturile lucrurilor, astfel încât să nu producă şi să nu conserve decât ceea ce este în acord cu acestea şi care se poate explica cu ajutorul naturilor lor, cel puţin în mod general; căci detaliul ne depăşeşte adesea, tot atât cât grija şi puterea de a ordona grăunţele unui munte de nisip conform ordinii figurilor, deşi aici nu este nimic dificil de înţeles decât mulţimea. Altminteri, dacă această cunoaştere ne-ar depăşi în ea

însăşi şi dacă noi nu am putea să înţelegem nici măcar temeiul raporturilor sufletului cu corpul în general, în fine, dacă Dumnezeu ar da lucrurilor puteri accidentale rupte de natura lor şi, prin urmare, îndepărtate de raţiune în general, aceasta ar fi poarta din spate pentru a rechema calităţile atât oculte, încât nici un spirit nu le poate înţelege, şi pe aceşti mici spiriduşi lipsiţi de de facultatea raţiunii.

Et quidquid Schola finxit otiosa[143]*:*

spiriduşi săritori, care apar sub forma unor *deux ex machina*, sau asemenea zânelor din *Amadis*, şi care vor face la nevoie tot ceea ce va dori un filosof, fără tipar şi fără unelte. Însă, a atribui originea acestor închipuiri bunului plac al lui Dumnezeu este ceva ce nu prea pare în acord cu acela care este suprema raţiune, pentru care totul este ordonat, totul este coerent. Acest bun plac nu ar fi aici nici bun şi nici plăcut,dacă ar exista un paralelism veşnic între puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu.

§8. PHILALÈTHE. *Cunoaşterea noastră a identităţii şi a diversităţii se întinde la fel de departe ca şi ideile noastre, însă aceea a legăturii ideilor noastre*, §9, 10, *în privinţa coexistenţei lor într-un acelaşi subiect, este foarte imperfectă şi aproape nulă*, §11, *mai ales în privinţa calităţilor secunde, cum sunt culorile, sunetele şi gusturile*, §12, *pentru că noi nu cunoaştem legătura lor cu calităţile primare, adică*, §13, *în ce mod depind ele de mărimea figurii şi de mişcare.* §15. *Ştim puţin mai mult despre incompatibilitatea acestor calităţi secunde; căci un subiect nu poate avea, de exemplu, două culori în acelaşi timp, şi atunci când ţi se pare că le vezi într-un opal, sau într-o infuzie de lignum nephriticum*[144]*, se întâmplă în diferite părţi ale obiectului.* §16. *Acelaşi lucru este valabil despre puterile active şi pasive ale corpurilor. Cercetările noastre despre această chestiune trebuie să depindă de experienţă.*

THÉOPHILE. Ideile calităţilor sensibile sunt confuze, iar puterile care trebuie să le producă nu ne furnizează, prin urmare, decât idei în care intră ceva confuz; astfel, nu putem cunoaşte legăturilor acestor idei altfel decât cu ajutorul experienţei, doar în măsura în care le reducem la idei distincte, care să le însoţească, după cum s-a procedat (de exemplu) în privinţa culorilor curcubeului şi a prismelor. Şi această metodă dă un oarecare început analizei, care este de mare trebuinţă în fizică; şi, ducând-o mai departe, nu mă îndoiesc de faptul că medicina va avansa considerabil cu timpul, mai ales dacă publicul s-ar interesa puţin mai mult decât până acum.

§18. PHILALÈTHE. *În ceea ce priveşte cunoaşterea raporturilor, este cel mai vast câmp al cunoştinţelor noastre şi este dificil să determinăm până unde se poate întinde. Progresele depind de perspicacitatea de a afla ideile intermediare. Aceia care nu cunosc algebra nu pot să-şi imagineze*

lucrurile uimitoare care se pot face în această privinţă cu ajutorul acestei ştiinţe. Şi nu cred că e uşor să determini ce alte noi mijloace de a perfecţiona celelalte părţi ale cunoaşterii noastre mai pot fi inventate de un spirit pătrunzător. Cel puţin, ideile care privesc cantitatea nu sunt singurele capabile de demonstraţie; există altele care formează, poate, cea mai importantă parte a contemplaţiilor noastre, de unde am putea deduce cunoştinţe certe dacă viciile, pasiunile şi interesele dominante nu s-ar opune în mod direct înfăptuirii unei asemenea întreprinderi.

THÉOPHILE. Nimic mai adevărat decât ceea ce spuneţi, domnule. Ce este mai important, presupunând că este adevărat, decât ceea ce cred că am hotărât privitor la natura substanţelor, despre unităţile şi multiplicitate, despre identitate şi diversitate, despre constituţia indivizilor, despre imposibilitatea vidului şi a atomilor, despre originea coeziunii, despre legea continuităţii şi despre alte legi ale naturii; însă, în principal, depre armonia lucrurilor, imaterialitatea sufletelor, unitatea sufletului cu corpul, conservarea sufletelor, chiar şi a celui animal, dincolo de moarte. Şi nu există nimic în toate acestea pe care să nu îl consider demonstrat sau demonstrabil.

PHILALÈTHE. Este adevărat că ipoteza dv. pare foarte coerentă şi de o mare simplitate: un om învăţat, care a vrut să o respingă în Franţa[145], a recunoscut public că a fost uimit de ea. Şi este o simplitate plină de rod, după câte văd. Ar fi bine să punem din ce în ce mai mult în evidenţă această doctrină. Însă, vorbind despre lucrurile care ne interesează cel mai mult, mă gândesc acum la morală, căreia trebuie să mărturisesc că metafizica dv. îi dă nişte fundamente minunate; totuşi, fără a merge atât de departe, ea are unele fundamente suficient de ferme, deşi nu se întind poate atât de departe (aşa după cum îmi amintesc că aţi spus dv.), de vreme ce o teologie naturală, precum aceea a dv., nu reprezintă baza acesteia. Cu toate astea, simpla luare în considerare a categoriilor de bine din această viaţă ne ajută deja în determinarea unor consecinţe importante pentru a pune în ordine societatea umană. *Putem judeca despre just şi injust tot atât de sigur ca în matematici; de exemplu, această propoziţie: Nu poate exista injustiţie acolo unde nu există proprietate, este la fel de sigură ca orice demonstraţie care se găseşte în Euclid; proprietatea fiind dreptul la un anumit lucru şi injustiţia violarea unui drept. La fel este cazul cu această propoziţie: Nici un guvernământ nu acordă o libertate absolută. Căci guvernământul înseamnă stabilirea anumitor legi, ce trebuie puse în practică, iar libertatea absolută este puterea pe care fiecare o are de a face tot ceea ce îi place.*

THÉOPHILE. De regulă, întrebuinţăm cuvântul proprietate puţin altfel, căci înţelegem dreptul cuiva asupra lucrului, în paralel cu excluderea dreptului altcuiva. Astfel, dacă nu ar exista proprietate, ca şi cum totul ar fi

comun, ar putea totuşi exista injustiţie. E necesar, de asemenea, ca în definiţia dumneavoastră a proprietăţii, prin *lucru* să înţelegeţi şi acţiune; căci, altminteri, dacă nu ar exista nici un drept asupra lucrurilor, ar fi totuşi o injustiţie să împiedici oamenii să acţioneze acolo unde ei au nevoie. Însă, conform acestei explicaţii, este imposibil să nu existe proprietate. În ceea ce priveşte propoziţia despre incompatibilitatea guvernământului cu libertatea absolută, ea face parte dintre corolare, adică dintre propoziţiile pe care e suficient să le evidenţiezi. Există în jurisprudenţă unele care sunt mai complexe, ca de exemplu acelea care se referă la ceea ce se numeşte *jus accrescendi*[146], privind condiţiile şi multe alte materii; şi le-am dat la iveală publicând în tinereţea mea teze asupra condiţiilor, unde am demonstrat o parte a lor. Şi dacă aş avea răgazul necesar m-aş apleca din nou asupra lor.

PHILALÈTHE. Ceea ce ar însemna să facem pe plac curioşilor, şi ar servi la prevenirea cuiva care ar putea să le retipărească fără a fi revizuite.

THÉOPHILE. Este chiar ceea ce s-a întâmplat cu *Arta combinărilor*[147], după cum m-am plâns deja. Este un rod al primei mele adolescenţe şi totuşi a fost reimprimată mult timp după aceea, fără a mă consulta şi fără a indica măcar faptul că este o a doua ediţie, ceea ce i-a făcut pe unii să creadă, în prejudiciul meu, că eram capabil să public o asemenea lucrare la o vârstă înaintată; căci, deşi există idei de o oarecare importanţă, pe care le aprob şi acum, existau, cu toate astea, şi unele cu care nu putea fi de acord decât un tânăr student.

§19. PHILALÈTHE. *Consider că figurile sunt un bun remediu al incertitudinii cuvintelor şi este ceva ce nu ce nu putem aplica în cazul ideilor moralei. În plus, ideile moralei sunt mai complexe decât figurile pe care le cercetăm de obicei în matematici; de aceea, spiritul are dificultăţi în a reţine combinaţiile precise a ceea ce intră în ideile morale într-un mod la fel de perfect pe cât ar fi necesar atunci când se impun lungi deducţii. Şi dacă în aritmetică nu am desemna diferitele funcţii cu ajutorul unor semne a căror semnificaţie precisă este cunoscută şi care să rămână şi care să se păstreze la vedere, ar fi aproape imposibil să facem calcule serioase.* §20. *Definiţiile oferă un oarecare remediu, cu condiţia să le întrebuinţăm în mod constant în morală. Şi, în rest, nu este uşor să prevezi ce metode pot fi sugerate prin algebră sau prin orice alt mijloc de felul acesta, pentru a înlătura celelalte dificultăţi.*

THÉOPHILE. Domnul Erhart Weigel, matematician din Jena, în Turingia, a inventat într-un mod ingenios figuri care reprezintă lucruri morale. Şi atunci când domnul Samuel de Puffendorf, care era discipolul său, a publicat lucrarea *Elemente de jurisprudenţă universală*, destul de apropiată de ideile lui Weigelus, el îi adăugă în ediţia de la Jena *Sfera morală* a acestui matematician. Însă, aceste figuri sunt un fel de alegorie aproapiată de scrierea *La Table de Cebes*, deşi mai puţin populară, şi care serveşte mai degrabă

memoriei, pentru a reține și a ordona ideile, decât judecății, pentru a dobândi cunoștințe demonstrative. Ele nu încetează să aibă utilitatea lor în trezirea spiritului. Figurile geometrice par mai simple decât lucrurile morale; însă ele nu sunt astfel deoarece continuul cuprinde infinitul, care presupune, mai departe, o alegere. De exemplu, a tăia un triunghi în patru părți egale cu ajutorul a două drepte perpendiculare una pe cealaltă este o problemă care pare simplă dar care este suficient de dificilă. Nu același lucru se întâmplă în problemele de morală, atunci când sunt determinate doar prin rațiune. În rest, nu este locul aici să vorbim despre *proferendis scientiae demonstrandi pomoeriis* și să propunem adevăratele modalități de a extinde arta de a demonstra dincolo de vechile limite, care au fost aproape identice până acum cu acelea ale domeniului matematic. Sper, dacă Dumnezeu îmi dă timpul necesar pentru aceasta, să dau cândva la iveală un eseu, punând efectiv la lucru aceste mijloace, fără să mă mărginesc la precepte.

PHILALÈTHE. Dacă duceți la bun sfârșit acest plan, domnule, și așa cum trebuie, veți îndatora infinit *Philaleth*-ii asemenea mie, adică pe oamenii care doresc sincer să cunoască adevărul. *El este agreat în mod natural de spirite și nimic nu este atât de diform și atât de incompatibil cu intelectul decât minciuna. Cu toate acestea, nu trebuie să sperăm că lumea se va conforma prea mult acestor descoperiri, atât timp cât dorința de a fi stimat, bogat sau puternic va determina oamenii să îmbrățișeze opiniile autorizate de modă și să caute mai departe argumente sau pentru a fi considerate bune, sau pentru a le farda și pentru a le acoperi diformitatea. Și, în vreme ce diferitele partide își impun opiniile tuturor acelora pe care îi au în putere, fără a examina dacă acestea sunt false sau adevărate, la ce nouă lumină putem spera de la științele care aparțin moralei? Această parte a speciei umane care se află sub jug ar trebui să aștepte în locul acestei lumi, în majoritatea locurilor din lume, tenebre la fel de nepătrunse ca acelea din Egipt, dacă lumina Domnului nu s-ar afla ea însăși prezentă în spiritul oamenilor, lumină sacră pe care toată puterea omului nu o poate stinge pe de-a-ntregul.*

THÉOPHILE. Eu nu îmi pierd speranța că, într-un timp sau într-o țară mai tihnită, oamenii se vor deschide mai mult rațiunii dacât au făcut-o până acum. Căci, într-adevăr, nu trebuie să disperăm pentru nimic; și cred că mari schimbări în rău sau în bine sunt rezervate genului omenesc, însă, în cele din urmă, mai mult în bine decât în rău. Să presupunem că vedem într-o bună zi un mare prinț, care asemenea vechilor regi ai Asiriei sau Egiptului, sau asemenea unui alt Solomon, domnește mult timp într-o pace profundă și că acest prinț, iubind virtutea și adevărul, și fiind înzestrat cu un spirit serios și puternic, decide să îi facă pe oameni mai fericiți și mai binevoitori unii cu alții și mai puternici asupra naturii: câte lucruri minunate nu vor face în câțiva ani? Căci e sigur faptul că în acest caz s-ar face mai mult în zece ani decât s-ar

face într-o sută sau o mie, lăsând lucrurile să meargă în ritmul lor normal. Fără acestea, însă, dacă această cale ar fi deschisă într-o bună zi, o sumedenie de oameni ar apuca-o pe această cale, asemenea geometrilor, când de fapt lucrul acesta nu ar fi decât pentru plăcerea lor şi pentru a dobândi glorie. Într-o bună zi, publicul mai bine instruit va arăta mai mult interes progresului medicinei, mai mult decât a făcut-o până acum; se vor împărţi în toate ţările *Istorii naturale*, asemenea almanahurilor sau asemenea lui *Mercure galant*[148]; nu vor lăsa nici o observaţie valoroasă fără a fi înregistrată; vor fi ajutaţi aceia care i se vor dedica; va fi perfecţionată arta de a face asemenea observaţii, şi pe deasupra aceea de a le întrebuinţa pentru a stabili precepte. Va veni o vreme când numărul medicilor buni, devenind prea mare, iar numărul oamenilor cu anumite profesii de care vom avea mai puţină nevoie atunci diminuându-se proporţional, publicul va fi în măsură să încurajeze mai mult cercetarea naturii şi mai ales progresul medicinei; atunci această ştiinţă importantă va fi imediat dusă foarte departe de condiţia ei actuală şi va progresa văzând cu ochii. Eu cred, într-adevăr, că această parte a educaţiei ar trebui să fie obiectul unor mai mari griji din partea acelora care guvernează, după aceea a virtuţii, şi unul dintre cele mai mari roade ale bunei morale sau politici ar fi acela că ne aduce o medicina mai bună, atunci când oamenii vor începe să fie mai înţelepţi decât sunt şi când cei puternici vor fi învăţat să-şi folosească mai bine bogăţiile şi puterea în vederea propriei fericiri.

§21. PHILALÈTHE. *Cât priveşte cunoaşterea existenţei reale (care este al patrulea tip de cunoaştere) trebuie să spunem că noi avem o cunoaştere intuitivă despre existenţa noastră, una demonstrativă despre existenţa lui Dumnezeu şi una senzorială a celorlaltor lucruri. Vom vorbi pe larg despre acestea în continuare.*

THÉOPHILE. Nu s-ar putea spune nimic mai just.

§22. PHILALÈTHE. *În acest moment, vorbind despre cunoaştere, mi se pare nimerit, în vederea unei mai bune evidenţieri a condiţiei prezente a spiritului nostru, să examinăm latura lui obscură şi să luăm cunoştinţă de ignoranţa noastră; căci aceasta este infinit mai mare decât cunoaşterea noastră. Iată cauzele acestei neştiinţe: 1) ducem lipsă de idei; 2) nu putem descoperi legătura dintre ideile pe care le avem; 3) neglijăm să le urmăm şi să le respectăm întocmai.* §23. *În ceea ce priveşte lipsa ideilor, nu avem ca idei simple decât pe acelea care ne vin prin simţurile* interne sau externe. *Astfel, în privinţa unei infinităţi de creaturi din univers şi a calităţilor lor, noi suntem asemenea orbilor în raport cu culorile, neavând nici chiar facultăţile care sunt necesare pentru a le cunoaşte; şi, după toate aparenţele, omul ocupă ultimul loc între toate fiinţele inteligente.*

THÉOPHILE. Nu ştiu dacă nu există, de asemenea, şi unele mai prejos de noi. De ce am vrea noi să ne degradăm fără să fie necesar? Poate că

ocupăm o poziție destul de onorabilă printre animalele raționale; căci inteligențele superioare ar putea avea corpuri de un alt fel, astfel încât numele de animal s-ar putea să nu le convină. Nu am putea spune dacă soarele nostru, printre imensul număr al celorlalți, are mai mulți deasupra decât dedesuptul lui, dar noi suntem bine plasați în sistemul lui, căci Terra se află la mijlocul planetelor, și distanța sa pare bine aleasă pentru un animal contemplativ care trebuia să îl locuiască. De altfel, avem incomparabil mai multe motive să ne lăudăm decât să ne plângem de soarta noastră, cea mai mare parte a neajunsurilor noastre trebuind imputate greșelilor noastre. Și mai ales, am greși foarte tare dacă ne-am plânge de defectele cunoașterii noastre, deoarece ne servim atât de puțin de cele pe care natura, milostivă, ni le dezvăluie.

§24. PHILALÈTHE. *Cu toate astea, este adevărat că imensa distanță față de aproape toate părțile lumii care sunt expuse vederii noastre, le ascunde cunoașterii noastre și, în mod evident, lumea vizibilă nu este decât o mică parte a acestui imens univers. Noi suntem închiși într-un mic colț al spațiului, adică în sistemul nostru solar și totuși nu știm nici chiar ce se întâmplă pe celelalte planete care se rotesc în jurul lui la fel ca și planeta noastră.* §25. *Aceste cunoștințe ne scapă din cauza mărimii și a depărtării; însă alte corpuri ne sunt ascunse din cauza micimii lor, și acestea sunt cele care ne interesează cel mai mult în cunoaștere; căci, din alcătuirea lor am putea infera întrebuințările și operațiile* celor care sunt vizibile *și pentru a ști de ce anumite rădăcini purifică, de ce cucuta ucide și opiul adoarme. Astfel,* §26, *oricât de departe ar putea îndemânarea omenească să ducă filosofia experimentală în privința lucrurilor fizice, sunt tentat să cred că nu vom putea niciodată să ajungem, în privința acestor materii, la o cunoaștere științifică.*

THÉOPHILE. Cred că noi nu vom merge niciodată atât de departe pe cât ar fi de dorit; cu toate acestea, mi se pare că se vor face, cu timpul, progrese remarcabile în explicarea anumitor fenomene, pentru că marele număr de experiențe pe care suntem pe cale să le facem ne pot furniza date mai mult decât suficiente, astfel încât să nu ne lipsească decât arta de a le folosi, ale cărei timide începuturi nu îmi pierd speranța că vor fi extinse, după ce analiza infinitezimală ne-a oferit modalitatea de a uni geometria cu fizica, și după ce dinamica ne-a furnizat legile generale ale naturii.

§27. PHILALÈTHE. *Spiritele sunt încă prea îndepărtate de cunoașterea noastră; nu am putea să ne formăm nici o idee despre diferitele lor rânduieli și, cu toate acestea, lumea inteligibilă este, cu siguranță, mai mare și mai frumoasă decât lumea materială.*

THÉOPHILE. Aceste lumi sunt întotdeauna perfect paralele în ceea ce privește cauzele eficiente, dar nu și în privința cauzelor finale. Căci, pe măsură ce spiritele domină în materie, ele produc aici întocmiri minunate. Lucrul acesta se vede din schimbările pe care oamenii le-au făcut pentru a înfru-

museţa suprafaţa pământului, asemenea unor mici zei care îl imită pe marele arhitect al universului, deşi acestea nu se produc decât prin întrebuinţarea corpurilor şi a legilor lor. Câte nu s-r mai putea spune despre această imensă mulţime de spirite care ne depăşesc? Şi, cum spiritele formează împreună un fel de stat sub Dumnezeu, a cărui guvernare este perfectă, noi suntem foarte departe de a înţelege sistemul acestei lumi inteligibile şi de a concepe pedepsele şi răsplăţile care sunt pregătite acelora care le merită conform celei mai exacte raţiuni, şi de a ne imagina ceea ce nici un ochi nu a văzut, nici o ureche nu a auzit şi ceea ce nu a intrat niciodată în inima omului. Totuşi, toate acestea ne arată faptul că noi deţinem toate ideile distincte care ne sunt necesare pentru a cunoaşte corpurile şi spiritele, nu însă şi detaliul suficient al faptelor, şi nici simţuri suficient de pătrunzătoare pentru a descurca ideile confuze, sau suficient de extinse pentru a le percepe pe toate.

§28. PHILALÈTHE. *În ce priveşte conexiunea, a cărei cunoaştere ne lipseşte în ideile pe care le avem,* vă voi spune că *acţiunile mecanice ale corpurilor nu au nici o legătură cu ideile culorilor, sunetelor, mirosurilor sau gusturilor; ori cu ideile de plăcere sau durere; şi că legătura lor nu depinde decât de bunul plac şi de voinţa arbitrară a lui Dumnezeu.* Însă îmi amintesc că dv. credeţi că există o perfectă corespondenţă, deşi ea nu înseamnă întotdeauna o asemănare perfectă. Totuşi, dv. recunoaşteţi că un detaliu exagerat al lucrurilor mici care intră aici ne împiedică să descurcăm ceea ce ne este ascuns, deşi dv. speraţi, în viitor, într-o mai bună cunoaştere a lucrurilor; iar în felul acesta nu vreţi să se spună, împreună cu ilustrul meu autor, §29, *că angajarea într-o asemenea cercetare înseamnă irosire, de teamă ca această credinţă să nu dăuneze dezvoltării ştiinţei. V-aş fi vorbit, de asemenea, despre dificultatea pe care am avut-o până acum în a explica legătura care există între suflet şi corp, deoarece nu se poate concepe faptul că o idee produce o mişcare în corp, nici că o mişcare produce o idee în spirit.* Însă, după ce am înţeles ipoteza dv. a armoniei prestabilite, această dificultate, care mă îngrijora, mi se pare înlăturată dintr-o dată şi ca prin farmec. §30. *Rămâne, deci, a treia cauză a neştiinţei noastre, care este aceea că noi nu urmărim ideile pe care le avem sau pe care le putem avea şi nu ne dăm silinţa să aflăm ideile intermediare, iar în felul acesta nu cunoaştem adevărurile matematice, deşi nu există nici o imperfecţiune în facultăţile noastre, şi nici o incertitudine în lucrurile însele. Proasta întrebuinţare a cuvintelor a contribuit cel mai mult în a ne împiedica să aflăm potrivirea şi nepotrivirea ideilor; matematicienii, care îşi formează ideile în mod independent de nume, fiind obişnuiţi să-şi reprezinte în mintea lor ideile însele în locul sunetelor, au evitat în felul acesta o mare parte din încurcătură. Dacă oamenii ar fi acţionat în descoperirile lor asupra lumii materiale aşa cum obişnuiesc să procedeze în privinţa descoperirilor care privesc lumea intelec-*

tuală şi dacă nu ar fi confundat totul într-un haos de termeni cu o semnificaţie incertă, atunci ei nu s-ar mai fi certat atât în legătură cu regiunile geografice, mareele, construcţia de vase şi reţelele maritime; nu ar fi putut niciodată să treacă dincolo de ecuator şi antipozii ar fi încă tot atât de necunoscuţi pe cât erau atunci când se declara că este o erezie să susţii existenţa lor.

THÉOPHILE. Această a treia cauză a neştiinţei noastre este singura blamabilă. Şi vedeţi, domnule, că neîncrederea de a merge mai departe este cuprinsă aici. Această descurajare dăunează mult, şi persoane învăţate şi importante au împiedicat progresul medicinei din falsa convingere că este o osteneală inutilă a lucra în acest sens. Când îi vedeţi pe filosofii aristotelicieni ai vremurilor trecute vorbind despre meteoriţi, ca şi despre curcubeu, de exemplu, veţi afla faptul că ei credeau că nu trebuia doar să ne gândim să explicăm în mod distinct acest fenomen; şi încercările lui Maurolyco şi apoi ale lui Marc-Antoine de Dominis le păreau ca un zbor al lui Icar. Cu toate astea, ceea ce a urmat a deziluzionat lumea. Este adevărat că proasta întrebuinţare a termenilor a provocat o bună parte a acestei dezordini pe care o întâlnim în cunoştinţele noastre, nu numai în morală şi în metafizică sau în ceea ce dv. numiţi lumea intelectuală, ci şi în medicină, unde acest abuz de termeni creşte tot mai mult. Nu ne putem sprijini întotdeauna pe figuri, ca în geometrie; algebra ne arată însă că se pot face mari descoperiri fără a recurge totuşi la ideile însele ale lucrurilor. În legătură cu pretinsa erezie a antipozilor, voi spune în treacăt faptul că este adevărat că Bonifaciu, arhiepiscop de Mayence, l-a acuzat pe Vergile de Salzburg într-o scrisoare pe care a scris-o Papei împotriva lui în legătură cu acest subiect, şi că Papa i-a răspuns într-un mod care lăsa să se vadă că dădea în bună măsură dreptate lui Bonifaciu; însă, nu ştim dacă această acuzaţie a avut urmări. Vergile şi-a păstrat în continuare ideile. Cei doi adversari sunt consideraţi sfinţi, iar savanţii din Bavaria, care îl privesc pe Vergile ca pe un apostol al regiunii Klagenfurt şi al ţărilor învecinate, îi cinstesc memoria.

CAPITOLUL IV

DESPRE REALITATEA CUNOAŞTERII NOASTRE

§1. PHILALÈTHE. *Cine nu va fi înţeles importanţa faptului de a avea idei bune şi a faptului de a înţelege potrivirea sau nepotrivirea lor, va crede, că raţionând cu atâta grijă în legătură cu cele de mai sus, noi vorbim despre*

himere şi că în tot sistemul nostru nu va fi vorba decât despre ideal şi imaginar. Un om extravagant, cu imaginaţia surescitată, va avea avantajul de a avea idei mai vii şi într-un număr mai mare; astfel, el ar avea, de asemenea, mai multă cunoaştere. Va exista tot atâta certitudine în viziunile unui entuziast pe cât în raţionamentul unui om cu bun simţ, cu condiţia ca acest entuziast să vorbească în mod consecvent; şi va fi la fel de adevărat să spui că o harpie nu este un centaur pe cât este de adevărat să spui că un pătrat nu este un cerc. §2. *Răspund că ideile noastre se acordă cu lucrurile.* §3. *Însă, mi se va cere criteriul.* §4. *Eu răspund în primul rând că acest acord este evident în privinţa ideilor simple ale spiritului nostru, căci, întrucât nu le poate forma el însuşi, e necesar ca ele să fie produse de lucrurile care acţionează asupra spiritului; şi în al doilea rând,* §5, *toate ideile noastre complexe (cu excepţia ideilor substanţelor), fiind arhetipuri pe care spiritul le-a format el însuşi, nefiind destinate să fie cópii ale vreunor lucruri, nici raportate la existenţa vreunui lucru ca la originalele lor, nu pot înceta să aibă o perfectă conformitate cu lucrurile necesare unei cunoaşteri reale.*

THÉOPHILE. Certitudinea noastră ar fi mică sau mai degrabă nulă dacă nu ar avea alt fundament al ideilor simple decât pe cel oferit de simţuri. Oare aţi uitat, domnule, cum v-am arătat că ideile se află în mod originar în spiritele noastre şi chiar că şi gândurile noastre ne vin din propriul nostru fond, fără ca alte creaturi să aibă influenţă imediată asupra sufletului? De altfel, fundamentul certitudinii noastre în privinţa adevărurilor universale şi eterne se află în ideile însele, independent de simţuri, aşa cum, de asemenea, ideile pure şi inteligibile nu depind defel de simţuri, de exemplu, ideea de fiinţă, de unu, de identic, etc. Însă ideile calităţilor sensibile, asemenea culorii, gustului etc. (care, într-adevăr, nu sunt decât aparenţe), ne vin din simţuri, adică din percepţiile noastre confuze. Şi fundamentul adevărului lucrurilor contingente şi singulare stă într-o bună ordonare, care face ca fenomenele simţurilor să fie articulate chiar aşa cum o impun adevărurile inteligibile. Iată diferenţa pe care trebuie să o facem, în vreme ce aceea pe care dv. aţi făcut-o între ideile simple şi compuse şi între ideile compuse aparţinând substanţelor şi accidentelor nu mi se pare deloc întemeiată, deoarece toate ideile inteligibile au propriul arhetip în posibilitatea eternă a lucrurilor.

§6. PHILALÈTHE. *Este adevărat că ideile noastre compuse nu au nevoie de arhetipuri în afara spiritului decât atunci când este vorba de o substanţă existentă care trebuie să unească în mod efectiv, în afara noastră, aceste idei complexe şi ideile simple din care sunt compuse. Cunoaşterea adevărurilor matematice este reală, deşi ea nu se desfăşoară decât în limitele ideilor noastre şi chiar dacă nu găsim nicăieri cercuri perfecte. Cu toate acestea, este cert faptul că lucrurile existente sunt în acord cu arhetipurile*

noastre în măsura în care există ceea ce presupunem. §7. *Ceea ce ne ajută, în plus, să justificăm realitatea lucrurilor morale.* §8. *Iar regulile lui Cicero nu sunt mai puțin conforme adevărului pentru că nu există nimeni în lume care să-și pună viața în rânduială exact după modelul unui om precum acela zugrăvit de Cicero.* §9. *Însă (se va spune), dacă ideile morale sunt invenția noastră, ce stranie noțiune vom avea despre justiție și cumpătare?* §10. *Eu răspund cu faptul că incertitudinea nu va fi decât în limbaj, deoarece noi nu înțelegem întotdeauna tot ceea ce ni se spune sau nu înțelegem întotdeauna la fel.*

THÉOPHILE. Ați mai putea replica, domnule, și mult mai bine după părerea mea, că ideile de justiție și de cumpătare nu sunt invențiile noastre, și nici cele de arc și de pătrat. Cred că am arătat suficient acest lucru.

§11. PHILALÈTHE. *În ceea ce privește ideile substanțelor care există în afara noastră, cunoașterea noastră este reală în măsura în care este conformă acestor arhetipuri; și în această privință spiritul nu trebuie să combine ideile în mod arbitrar, cu atât mai mult cu cât există foarte puține idei simple în legătură cu care putem fi siguri că pot sau nu pot să existe împreună în natură, dincolo de ceea ce ni se arată cu ajutorul observațiilor sensibile.*

THÉOPHILE. Acest lucru se întâmplă, așa cum am spus-o de mai multe ori, deoarece aceste idei sunt confuze, așa cum sunt acelea ale calităților particulare ale simțurilor, atunci când rațiunea nu poate să aprecieze compatibilitatea sau legătura lor.

§13. PHILALÈTHE. *Este bine ca și în privința substanțelor existente să nu ne limităm la nume sau la speciile ce presupunem că sunt stabilite prin nume. Lucrul acesta mă determină să revin la ceea ce am discutat adesea în privința definiției omului. Căci, vorbind despre un om sărac cu duhul, care a trăit 40 de ani fără a da cel mai mic semn de rațiune, s-ar putea spune că el este intermediar între om și animal? Acesta va trece poate drept un paradox foarte îndrăzneț sau chiar drept o eroare cu urmări periculoase.* Cu toate acestea, altă dată mi se părea, și încă li se mai pare unora dintre amicii mei, pe care nu aș putea să-i mai eliberez de iluziile lor, că *în virtutea unei prejudecăți întemeiate pe această falsă supoziție, aceste două nume, om și animal, semnifică specii distincte, atât de bine determinate prin esențe reale în natură, încât nici o altă specie nu poate interveni între ele, ca și cum toate lucrurile ar fi puse în tipar conform numărului exact al acestor specii.* §14. *Când îmi întreb amicii ce specie de animal sunt acești sărac cu duhul, dacă nu sunt nici oameni nici animale, ei răspund că aceștia sunt sărac cu duhul și că acesta este suficient. Când îi mai întreb ce vor deveni pe lumea cealaltă, prietenii mei răspund că nu îi interesează să știe și nici să cerceteze aceste lucruri. Dacă stă în picioare sau cade este treaba*

*stăpânului său (*Rom., *XIV, 4), care este bun şi credincios şi care nu dispune de creaturile sale conform ideilor noastre mărginite sau conform ale opiniilor noastre particulare, şi nu le deosebeşte după nume şi specii, cum ne place să ne închipuim; nise va mai răspunde că e suficient pentru noi dacă aceia care pot fi educaţi vor fi chemaţi să dea socoteală de comportamentul lor şi că ei îşi vor primi răsplata în conformitate cu ceea ce vor fi făcut trăind în corpul lor* (2 Corint., *V, 10).* §15. *Vă voi arăta şi restul raţionamentelor lor. Problema (spun ei) dacă trebuie să-i privăm pe imbecili de o condiţie viitoare pleacă de la două presupoziţii false; prima, că orice fiinţă care are forma şi aparenţa exterioară a unui om este destinată unei stări de nemurire după această viaţă; şi a doua, că tot ceea ce are parte de o naştere umană trebuie să se bucure de acest privilegiu. Daţi la o parte aceste fantasmagorii şi veţi vedea că acest tip de probleme sunt ridicole şi fără fundament. Şi, într-adevăr, eu cred că vom dezavua prima supoziţie şi că nu vom avea spiritul îndeajuns de cufundat în materie pentru a crede că viaţa eternă este datoare oricărei înfăţişări specifice unui agregat material, astfel încât acest complex să trebuiască să aibă în veci simţământ deoarece a fost modelat după o asemenea înfăţişare.* §16. *Însă, cea de-a doua supoziţie vine în ajutor: se va spune că acest sărac cu duhul s-a născut din părinţi raţionali şi că, drept urmare, trebuie să aibă un suflet raţional. Eu nu ştiu graţie cărei reguli logice putem stabili o asemenea consecinţă şi cum, după aceasta, vom mai îndrăzni să distrugem creaturile malformate şi contrafăcute. Ah, se va spune, aceştia sunt monştri! Ei bine, fie. Va fi însă acest sărac cu duhul totdeauna intratabil? O meteahnă a corpului va produce un monstru fără a duce vreo lipsă spiritului? Ceea ce înseamnă a ne reîntoarce la prima supoziţie, deja respinsă, anume că exteriorul ne e de ajuns. Un sărac cu duhul bine format este un om, după câte se pare, el are un suflet raţional, deşi nu pare; însă, lungiţi-i puţin urechile şi faceţi-le puţin mai dizgraţioase şi nasul puţin mai plat decât de obicei şi atunci veţi începe să ezitaţi. Faceţi-i faţa mai îngustă, mai plată şi mai lungă; iar acum bănuiesc că nu mai aveţi nici un dubiu. Şi dacă acest cap este în mod perfect acela al unui animal, vom avea fără îndoială un monstru şi aceasta este pentru dv. o demonstraţie a faptului că el nu are un suflet raţional şi că trebuie distrus. Eu vă întreb acum unde aflaţi dreapta măsură şi limitele ultime care aduc cu ele un suflet raţional. Există fetuşi umani jumătate om, jumătate animal, alţii cu trei părţi aparţinând unuia şi cealaltă parte celuilalt. Cum să determinăm exact trăsăturile care vădesc raţiunea? În plus, acest monstru nu va fi o specie de mijloc între om şi animal? În felul acesta este cel sărac cu duhul, despre care am vorbit mai sus.*

THÉOPHILE. Sunt uimit de faptul că vă reîntoarceţi la această problemă pe care am examinat-o destul, şi aceasta în mai multe rânduri, şi că nu aţi

reuşit să-i convingeţi întru totul pe amicii dvs. Dacă deosebim omul de animal prin facultatea de a raţiona, nu există ceva intermediar, e necesar ca animalul despre care e vorba să o aibă sau să nu o aibă; cum însă această facultate nu iese uneori la iveală, judecăm cu ajutorul indiciilor, care, ce-i drept, nu sunt demonstrative până în momentul în care această raţiune nu se arată; căci, se ştie din experienţă despre cei care au pierdut-o sau care, în fine, au dobândit-o, că funcţionarea acesteia poate fi suspendată. Naşterea şi înfăţişarea oferă prezumţii despre ceea ce se este ascuns. Însă, prezumţia naşterii este ştearsă (*eliditur*) de o înfăţişare foarte diferită de cea umană, precum era aceea a animalului născut dintr-o femeie din Zeelanda, conform lui Levinius Lemnius (cartea I, cap. 8). care avea un nas încovoiat, un gât rotund şi lung, ochi scânteietori, o coadă ascuţită, o mare agilitate la alergat prin cameră. Se va spune, însă, că există monştrii, sau fraţi ai Lombarzilor (cum îi numeau medicii altădată, deoarece se spunea că femeile din Lombardia sunt predispuse la astfel de zămisliri), care se apropie mai degrabă de figura umană. Ei bine, fie. Cum putem deci (spuneţi dv.) să determinăm limitele juste ale înfăţişării care trebuie considerată umană? Răspund că, într-o manieră ipotetică, nu avem nimic precis. Iată problema încheiată. Se ridică obiecţia că cel sărac cu duhul nu dă dovadă de raţiune şi cu toate astea este considerat om, însă, dacă ar avea o figură monstruoasă, nu ar mai fi fost considerat astfel şi că în felul acesta dăm mai multă atenţie înfăţişării decât raţiunii. Însă, acest monstru dă dovadă de raţiune? Nu, fără îndoială. Vedeţi, deci, că îi lipseşte mai mult decât celui sărac cu duhul. Absenţa exerciţiului raţiunii este adesea temporară, însă nu încetează la aceia la care este însoţită de un cap de câine. În rest, dacă acest animal cu figură umană nu este om, nu ar fi rău să-l apărăm în răstimpul în care suntem nesiguri de felul său. Şi, fie că are un suflet raţional, fie că are unul care nu este raţional, Dumnezeu nu l-ar fi făcut degeaba şi se va spune despre sufletele oamenilor care rămân într-o stare asemănătoare aceleia din prima copilărie, că soarta lor va putea fi aceiaşi cu soarta sufletelor acelor copii care mor în leagăn.

CAPITOLUL V

DESPRE ADEVĂR ÎN GENERAL

§1. PHILALÈTHE. *Acum mai multe secole s-a pus întrebarea ce este adevărul.* §2. Prietenul nostru crede că *este conjuncţia sau separaţia*

semnelor, în măsura în care lucrurile însele se potrivesc sau nu se potrivesc între ele. Prin conjuncţia sau separaţia semnelor trebuie să înţelegem ceea ce altminteri se numeşte propoziţie.

THÉOPHILE. Însă, un epitet nu formează o propoziţie; de exemplu, om înţelept. Cu toate astea, este o conjuncţie de doi termeni. Negaţia, de asemenea, este altceva decât separaţie; căci, spunând om şi după un oarecare interval pronunţând înţelept, nu înseamnă a nega. Potrivirea, de asemenea, sau nepotrivirea nu este chiar ceea ce este exprimat într-o propoziţie. Două ouă au ceva din potrivire la fel cum doi duşmani au ceva din nepotrivire. Este vorba aici despre un fel de potrivire sau de un fel de nepotrivire absolut particulară. Astfel, eu cred că această definiţie nu explică deloc problema cu pricina. Însă, ceea ce eu găsesc cel mai puţin pe placul meu în definiţia dv. despre adevăr este faptul că adevărul este căutat în planul cuvintelor. Astfel, acelaşi sens fiind exprimat în latină, germană, engleză, franceză nu va reprezenta acelaşi adevăr şi va trebui să spunem o dată cu Hobbes că adevărul depinde de bunul plac al oamenilor; dar astfel am vorbi într-un mod tare straniu. Se atribuie adevărul chiar lui Dumnezeu, despre care dv mi-aţi mărturisit (cred) că nu are nevoie de semne. În fine, m-am mirat deja de mai multe ori în faţa umorului amicilor dv. care se amuză făcând speciile, esenţele şi adevărurile nominale.

PHILALÈTHE. Nu mergeţi prea repede. Prin semne ei înţeleg ideile; astfel, *adevărurile vor fi sau mentale sau nominale, după soiul semnelor.*

THÉOPHILE. Vom avea, deci, adevăruri literale, care vor putea fi deosebite în adevăruri de hârtie sau adevăruri de pergament, de cerneală neagră obişnuită sau de cerneală de imprimerie, dacă trebuie să deosebim adevărurile după semne. Prefer, deci, să plasez adevărurile în raportul dintre obiecte şi idei, ceea ce face ca unul să fie cuprins sau să nu fie cuprins în altul. Lucrul acesta nu depinde de limbă şi este comun oamenilor, lui Dumnezeu şi îngerilor; şi atunci când Dumnezeu ne arată un adevăr, noi îl dobândim pe acela care se află în intelectul său, căci, deşi există o infinită deosebire între ideile lui şi ale noastre în ceea ce priveşte perfecţiunea şi întinderea, este totuşi adevărat că ele se află într-un acelaşi raport. Deci, în sânul acestui raport trebuie să plasăm adevărul şi putem distinge între adevăruri, care sunt independente de bunul nostru plac şi expresii pe care le inventăm după cum găsim de cuviinţă.

§3. PHILALÈTHE. *Este foarte adevărat că oamenii, chiar în spiritul lor, pun cuvintele în locul lucrurilor, mai ales atunci când ideile sunt complexe şi indeterminate.* Însă, este de asemenea adevărat, după cum aţi spus dv., că atunci spiritul se mulţumeşte doar să indice adevărul, fără să îl înţeleagă în mod actual. convins fiind de faptul că stă în puterea lui să îl înţeleagă atunci când vrea. §5. *În rest, acţiunea pe care o efectuăm afirmând*

sau negând este mai uşor de conceput reflectând asupra a ceea ce se petrece în noi, ceea ce nu este uşor de explicat în cuvinte. §6. *Iată pentru ce nu trebuie să considerăm rău faptul că, în lipsa a ceva mai bun, s-a vorbit despre a pune laolaltă sau a separa.* §8. Veţi fi, de asemenea, de acord cu faptul că *propoziţiile pot fi, cel puţin, numite verbale şi că atunci când sunt adevărate ele sunt şi verbale şi reale, căci,* §9, *falsitatea constă în a uni numele altfel decât se potrivesc sau nu se potrivesc ideile lor. Veţi accepta cel puţin,* §10, *ideea dupa care cuvintele constituie mediul adevărului.* §11. *Există de asemenea un adevăr moral, care constă în a vorbi despre lucruri conform convingerii spiritului nostru; există, în fine, un adevăr metafizic, care este existenţa reală a lucrurilor conform ideilor pe care le avem despre acestea.*

THÉOPHILE. Adevărul moral este numit veracitate de către unii, iar adevărul metafizic este considerat în mod vulgar de către metafizicieni drept un atribut al fiinţei, însă, este un atribut complet inutil şi aproape gol de sens. Să ne mulţumim să căutăm adevărul în corespondenţa propoziţiilor care se află în spirit cu lucrurile despre care este vorba. Este, de asemenea, adevărat că am atribuit adevăr ideilor spunând că ideile sunt adevărate sau false; însă, atunci mă refeream, într-adevăr, la adevărul propoziţiilor care afirmă posibilitatea obiectului ideii. Şi în acelaşi sens se poate spune, în plus, că o fiinţă este adevărată, caz în care propoziţia afirmă existenţa actuală sau cel puţin posibilă.

CAPITOLUL VI

DESPRE PROPOZIŢIILE UNIVERSALE, DESPRE ADEVĂRUL ŞI CERTITUDINEA LOR

§2. PHILALÈTHE. *Toată cunoaşterea noastră este despre adevăruri generale sau particulare. Noi nu putem niciodată să le explicăm bine pe primele dintre acestea, care sunt cele mai importante, nici să le înţelegem noi înşine decât foarte rar şi doar în măsura în care sunt concepute şi exprimate prin cuvinte.*

THÉOPHILE. Eu cred că şi alte semne ar putea produce acelaşi efect, lucru pe care îl constatăm în cazul caracterelor chinezeşti. Şi am putea introduce un caracter universal foarte popular, şi mai bun decât al lor, dacă am întrebuinţa mici figuri în locul cuvintelor, care să reprezinte lucrurile vizibile

prin trăsăturile lor şi pe cele invizibile prin cele vizibile care le însoţesc, adăugând anumite semne suplimentare, adaptate astfel încât să indice flexiunile şi particulele. Aceasta ne-ar ajuta în primul rând să comunicăm mai uşor cu naţiunile îndepărtate; dacă însă l-am introduce şi la noi, fără a renunţa totuşi la scrierea curentă, întrebuinţarea acestui mod de a scrie ar fi de o mare utilitate pentru a ne îmbogăţi imaginaţia şi pentru a furniza idei mai puţin confuze şi mai puţin verbale decât avem acum. Este adevărat că arta de a desena nu este cunoscută de toţi, ceea ce înseamnă că, exceptând cărţile tipărite în felul acesta (pe care toată lumea ar învăţa curând să le citească), întreaga lume nu ar putea să le întrebuinţeze în alt mod decât printr-un soi de tipărire, adică având figuri gata gravate pentru a le imprima pe hârtie şi adăugând apoi, cu pana, semnele flexiunii [şi] particulele. Însă, cu timpul, toată lumea ar învăţa desenul încă din tinereţe pentru a nu fi privaţi de comoditatea acestui caracter figurat, care ar vorbi cu adevărat ochilor şi care ar fi foarte mult la îndemâna poporului, aşa cum, într-adevăr, ţăranii au deja anumite almanahuri care le răspund fără cuvinte la o bună parte din întrebări; şi îmi amintesc că am văzut tipărituri satirice care foloseau mici desene, ce erau puţin enigmatice, unde existau figuri semnificante prin ele însele, amestecate cu cuvinte, pe când literele noastre şi caracterele chinezeşti nu semnifică decât prin voinţa omului (*ex instituto*[149]).

§3. PHILALÈTHE. Cred că gândul dv. va fi într-o bună zi pus în aplicare, atât de mult părându-mi agreabilă şi naturală această scriere şi se pare că ea va fi destul de importantă în sporirea perfecţiunii spiritului nostru şi pentru a face concepţiile noastre mai reale. Însă, pentru a reveni la cunoştinţele generale şi le certitudinea lor, *este oportun să facem observaţia că există certitudine de adevăr şi că există, de asemenea, o certitudine de cunoaştere. Atunci când cuvintele sunt unite în propoziţii de-o asemenea manieră încât exprimă chiar potrivirea sau nepotrivirea aşa cum există în mod real, avem certitudine de adevăr; certitudinea de cunoaştere constă în a lua aminte la potrivirea sau nepotrivirea ideilor, în măsura în care ele sunt exprimate în propoziţii. Iar acesta este sensul obişnuit în care desemnează o propoziţie ca fiind certă*.

THÉOPHILE. În adevăr, acest ultim tip de certitudine ne va fi suficient şi fără întrebuinţarea cuvintelor şi nu înseamnă altceva decât o perfectă cunoaştere a adevărului; în vreme ce primul tip de certitudine nu pare a fi altceva decât adevărul însuşi.

§4. PHILALÈTHE. Or, *cum noi nu putem fi siguri de adevărul nici unei propoziţii generale, afară numai dacă nu cunoaştem limitele exacte ale semnificaţiei termenilor din care ea este compusă, ar fi necesar să cunoaştem esenţa fiecărei specii, ceea ce nu este dificil în privinţa ideilor simple şi a modurilor. Însă, în cazul substanţelor, unde o esenţă reală, distinctă de cea*

nominală, se presupune că determină speciile, extensiunea termenului general este foarte incertă, pentru că noi nu cunoaştem această esenţă reală; şi, drept urmare, în acest sens noi nu putem fi siguri de nici o propoziţie generală având ca subiect aceste esenţe. Însă, când presupunem că speciile substanţelor nu sunt altceva decât reducţia indivizilor substanţiali la anumite tipuri, ordonaţi sub diverse nume generale, după cum ei se potrivesc diferitelor idei abstracte pe care noi le desemnăm cu ajutorul acelor nume, nu putem să ne îndoim dacă o propoziţie, cunoscută aşa cum se cuvine, este adevărată sau nu.

THÉOPHILE. Nu ştiu, domnule, de ce reveniţi asupra acestui subiect destul de disputat între noi şi pe care îl credeam epuizat. Însă, în fine, sunt foarte mulţumit de acest lucru pentru că îmi daţi o ocazie foarte bună (mi se pare) să vă spulber încă o iluzie. Vă voi spune, deci, că putem fi siguri, de exemplu, de o mie de adevăruri care se referă la aur sau la acest corp a cărui esenţă internă ni se dezvăluie prin cea mai mare greutate cunoscută pe pământ sau prin cea mai mare ductilitate, sau prin alte note. Căci noi putem spune că acel corp care are cea mai mare ductilitate va fi, de asemenea, cel mai greu dintre toate corpurile cunoscute. Este adevărat că nu ar fi deloc imposibil ca tot ceea ce am observat până acum la aur să aflăm într-o bună zi în două corpuri discernabile prin alte calităţi noi, astfel încât aurul să nu fie specia ultimă, cum o consideram până acum în mod provizoriu. De asemenea, un tip fiind rar şi celălalt fiind comun, s-ar putea să găsim de cuviinţă să rezervăm numele de aur adevărat doar speciei rare, pentru a-l păstra în întrebuinţarea monedei graţie noilor note care i-ar fi proprii. După care nu ne vom mai îndoi nici de faptul că esenţa internă a acestor două specii nu este diferită; chiar şi atunci când definiţia unei substanţe actual existente nu este bine determinată în toate privinţele (aşa cum, într-adevăr, cea a omului nu este determinată în privinţa înfăţişării externe), ea nu încetează să aibă o infinitate de propoziţii generale despre subiectul în discuţie, care ar respecta raţiunea şi alte calităţi pe care i le recunoaştem. Tot ceea ce se poate spune în legătură cu aceste propoziţii generale este faptul că în cazul în care omul este considerat specie ultimă şi îl limităm la rasa lui Adam, nu vom avea alte proprietăţi ale omului decât acelea care se numesc *in quarto modo*, care se pot enunţa în legătură cu el printr-o propoziţie reciprocă sau exclusiv convertibilă, dacă aceasta nu este provizorie, ca atunci când spui: Omul este singurul animal raţional. Şi considerându-l om doar pe cel din rasa noastră, provizoriul constă în a subînţelege faptul ca el este singurul animal raţional dintre acelea care ne sunt cunoscute; căci, s-ar putea să existe într-o bună zi alte animale care să fi avut o aceeaşi evoluţie cu aceea a oamenilor, dar care să fie de altă origine. Este ca şi cum dacă australieni imaginari ne-ar invada ţinuturile, am avea motive să credem că atunci vom găsi vreun mijloc să-i deosebim de noi. Însă, în caz că

nu, şi presupunând că Dumnezeu a interzis amestecul acestor rase şi că Isus Hristos nu ar fi răscumpărat-o decât pe a noastră, ar trebui să ne străduim să facem semne artificiale pentru a le deosebi între ele. Ar exista fără îndoială o diferenţă internă, cum însă ea nu este recognoscibilă ar trebui să ne mulţumim doar cu denumirea extrinsecă după naştere, pe care ne-am da silinţa să o însoţim cu un semn artificial durabil, căruia i-am da o denumire intrinsecă şi un mijloc constant de a deosebi rasa noastră de celelalte. Acestea sunt doar ficţiuni, căci noi nu avem nevoie să recurgem la aceste distincţii, fiind singurele animale raţionale ale acestui glob. Totuşi, aceste ficţiuni ne ajută să cunoaştem natura ideilor, a substanţelor şi a adevărurilor generale în ceea ce le priveşte. Dacă însă omul nu ar fi considerat specie ultimă, nici animal raţional din rasa lui Adam, şi dacă în loc de aşa ceva el ar semnifica un gen comun mai multor specii, care aparţin acum unei singure rase cunoscute, care însă ar putea să aparţină şi altora, discernabile sau numai prin naştere sau prin alte indicii naturale, ca în exemplul australienilor închipuiţi; atunci, spun, acest gen ar avea propoziţii reciproce şi definiţia prezentă a omului nu ar fi provizorie. Acelaşi lucru se întâmplă cu aurul; căci, presupunând că vom avea într-o bună zi două soiuri discernabile, unul rar şi cunoscut până acum şi celălalt comun şi poate artificial, descoperit cu timpul, atunci, presupunând că numele de aur trebuie să rămână speciei prezente, adică aurului natural şi rar, pentru a conserva cu ajutorul său facilităţile monedei de aur, întemeiată pe raritatea acestei materii, definiţia sa cunoscută până acum prin denumiri intrinseci nu ar fi fost decât provizorie şi va trebui completată prin noile note care vor fi descoperite, pentru a deosebi aurul rar sau specia veche de noul aur artificial. Însă, dacă numele de aur ar trebui să rămână comun celor două specii, adică dacă prin aur s-ar înţelege un gen pentru care până acum noi nu cunoşteam subdiviziuni şi pe care acum îl considerăm specia ultimă (însă doar în mod provizoriu, până ce subdiviziunea ne va fi cunoscută) şi dacă s-ar găsi într-o bună zi o nouă specie, adică un aur artificial uşor de făcut şi care ar putea să devină comun, spun că, în acest sens, definiţia acestui gen nu trebuie considerată provizorie, ci eternă. Chiar şi fără a-şi face o problemă din numele omului sau al aurului, orice nume am da genului sau speciei ultime cunoscute, chiar dacă nu li s-ar da nici unul, ceea ce tocmai am spus despre idei, genuri sau specii ar fi întotdeauna adevărat, iar speciile nu vor fi definite decât în mod provizoriu, uneori, prin definiţiile genurilor. Totuşi, ar fi totdeauna permis şi rezonabil să înţelegem că există o esenţă reală internă aparţinând printr-o propoziţie reciprocă fie genului, fie speciilor, care iese de obicei la iveală prin semne externe. Am presupus până acum că rasa nu degenerează sau nu se schimbă; însă, dacă aceeaşi rasă ar trece într-o altă specie, am fi cu atât mai mult obligaţi să recurgem la alte semne şi denumiri intrinseci sau extrinseci, fără a le raporta la rasă.

§7. PHILALÈTHE. *Ideile complexe, justificate prin numele pe care noi le dăm speciilor de substanțe, sunt colecții de idei ale anumitor calități, pe care noi le-am văzut coexistând într-un suport necunoscut, pe care noi îl numim substanță. Însă, noi nu putem cunoaște cu siguranță care alte calități coexistă în mod necesar cu asemenea combinații, afară numai dacă nu am putea descoperi dependența lor în privința primelor lor calități.*

THÉOPHILE. Am făcut deja observația altă dată că identicul se află în ideile accidentelor, a căror natură este destul de obscură, cum sunt, de exemplu, figurile geometrice; căci, atunci când este vorba, de exemplu, de forma unei oglinzi care adună toate razele paralele într-un punct considerat focar, putem afla câteva dintre proprietățile acestei oglinzi înainte de a-i cunoaște structura, însă vom fi nesiguri în legătură cu multe alte afecte pe care le poate avea, până când nu vom afla în aceasta ce anume corespunde constituției interne a substanțelor, altfel spus, construcția acestei figuri a oglinzii, care va fi ca o cheie a cunoașterii ulterioare.

.PHILALÈTHE. Însă, după ce vom fi cunoscut constituția interioară a acestui corp, noi nu vom descoperi aici decât dependențele pe care calitățile primare, pe care dv. le numiți evidente, le pot avea, adică: am cunoaște ce mărimi, înfățișări și forțe în mișcare depind de ea; însă, *nu vom cunoaște niciodată legătura pe care acestea o pot avea cu calitățile secundare sau confuze, adică cu acele calități sensibile, cum sunt culorile, gusturile etc.*

THÉOPHILE. Înseamnă că încă mai presupuneți că aceste calități sensibile, sau mai degrabă ideile pe care le avem despre ele, nu depind de figuri și de mișcări în mod natural, ci numai de bunul plac al lui Dumnezeu, care ne dă aceste idei. Păreți, deci, să fi uitat, domnule, ceea ce v-am arătat în mai multe rânduri împotriva acestei opinii, pentru a vă face să înțelegeți mai degrabă că aceste idei sensibile depind de detaliul figurilor și mișcărilor, exprimându-le în mod exact, deși noi nu putem desluși acest detaliu datorită confuzia date de o diversitate prea mare și de dimensiunile prea mici la care se petrec acțiunile mecanice ce ne impresionează simțurile. Totuși, dacă am ajunge la constituția internă a unui corp, am vedea, de asemenea, când anume trebuie să aibă aceste calități, căci ar fi reduse, ele însele, la temeiurile lor inteligibile; chiar dacă nu ar sta niciodată în puterea noastră să le recunoaștem în mod sensibil în aceste idei senzitive, care sunt un rezultat confuz al acțiunii corpurilor asupra noastră. Așa se întâmplă atunci când avem analiza perfectă a verdelui în albastru și galben și nu avem aproape mai nimic de pretins în privința lui decât în raport cu aceste ingrediente, cat în care noi nu suntem totuși în măsură să deosebim ideile de albastru și de galben în ideea noastră sensibilă de verde pe motiv că este o idee confuză. Este aproape ca și cum nu am putea desluși ideea dinților unei roți, adică a cauzei în percepția unui transparent artificial pe care l-am remarcat la orologii, obținut prin

rotirea unei roți dințate, ceea ce face să dispară dinții și să apară în locul lor un transparent continuu imaginar, compus din aparițiile succesive ale dinților și din intervalele lor, unde însă succesiunea este atât de rapidă încât imaginația noastră nu o poate deosebi. Aflăm, deci, acești dinți în noțiunea distinctă a acestui transparent, dar nu în această percepție senzorială confuză, a cărei natură este de a fi și de a rămâne confuză; altminteri, dacă această confuzie ar înceta (ca și cum mișcarea ar fi fost atât de lentă încât s-ar putea observa părțile și succesiunea lor), nu ar mai fi ea, adică nu ar mai fi acel fenomen de transparență. Și cum nu este nevoie să ne imaginăm că Dumnezeu, prin bunul lui plac, ne dă acest fenomen și că ea este independentă de mișcarea dinților roții și a intervalelor lor, și cum din contră noi înțelegem că nu este decât o expresie confuză a ceea ce se petrece în această mișcare, expresie, spun, care constă în aceea că lucrurile succesive se topesc într-o simultaneitate aparentă, astfel este ușor să înțelegem că se va întâmpla același lucru în privința altor fenomene senzoriale, pentru care noi nu avem încă o atât de bună analiză, ca în cazul culorilor, gusturilor, etc. Căci, pentru a spune adevărul, ele merită acest nume de fenomen mai degrabă decât pe acela de calități, sau chiar de idei. Și ne-ar fi de ajuns în toate privințele să le înțelegem la fel de bine ca pe această transparență artificială, fără să fie rațional sau posibil să pretindem să știm mai mult; căci, a voi ca aceste fenomene confuze să continue să existe și ca totuși să discernem ingredientele cu ajutorul fanteziei noastre înseamnă a ne contrazice, înseamnă a avea plăcerea de a fi înșelați printr-o perspectivă agreabilă și de a vrea în același timp ca ochiul să vadă înșelătoria, ceea ce înseamnă a o nărui. Este, în fine, un caz în care

nihilo plus agas
Quam si des operam, ut cum ratione insanitas[150]

Oamenilor li se întâmplă adesea să caute *nodum in scirpo* și să-și creeze dificultăți acolo unde nu există, cerând ceea ce nu este cu putință și plângându-se după aceea de neputința și de limitele luminii lor.

§8. PHILALÈTHE. *Aurul este stabil este o propoziție căreia nu-i putem cunoaște cu siguranță adevărul. Căci, dacă aur ar însemna o specie de lucruri deosebită printr-o esență reală pe care natura i-a dat-o, nu am știi care substanțe particulare aparțin acestei specii; astfel, nu s-ar putea afirma cu certitudine, deși acesta este aur. Și dacă luăm aurul drept un corp dotat cu o anumită culoare galben, maleabil, fuzibil și mai greu decât oricare alt corp cunoscut, nu este dificil de știut ce este sau nu este aur; cu toate astea, însă, nici o altă calitate nu poate fi afirmată sau negată cu certitudine despre aur, decât ceea ce prezintă o legătură sau o incompatibilitate cu această idee, pe care o putem descoperi. Or, stabilitatea neavând nici o legătură necesară cunoscută cu culoarea, greutatea și celelalte idei simple despre care tocmai*

am presupus că formează ideea complexă pe care o avem despre aur; este imposibil ca noi să cunoaştem cu siguranţă adevărul acestei propoziţii, anume, că aurul este stabil.

THÉOPHILE. Noi ştim aproape tot la fel de sigur că cel mai greu dintre toate corpurile cunoscute aici pe pământ este stabil, pe cât de sigur ştim faptul că se va face mâine ziuă, deoarece am observat-o de nenumărate ori, este o certitudine experimentală, chiar dacă noi nu cunoaştem deloc legătura stabilităţii cu celelalte calităţi ale acestui corp. În rest, nu trebuie să opunem două lucruri care se acordă şi care se referă la acelaşi aspect. Când mă gândesc la un corp care este în acelaşi timp galben, fuzibil şi rezistent la cupelare, mă gândesc la un corp a cărui esenţă specifică, deşi necunoscută [mie] în interiorul ei, emană aceste calităţi din interiorul său şi se face cunoscută în mod confuz cel puţin cu ajutorul lor. Nu văd nimic rău în aceasta ori care să merite să insistăm mai mult, de manieră critică.

§10. PHILALÈTHE. *Este suficient în acest moment pentru mine că această cunoştinţă, a stabilităţii celui mai greu dintre corpuri, nu ne este cunoscută cu ajutorul potrivirii sau nepotrivirii ideilor. Şi cred, în ceea ce mă priveşte, că printre calităţile secunde ale corpurilor şi puterile care au legătură cu ele, nu am putea numi două a căror coexistenţă necesară sau incompatibilitate ar putea fi cunoscute cu siguranţă, cu excepţia calităţilor ce aparţin aceluiaşi simţ şi se exclud în mod necesar una pe alta, ca atunci când se poate spune că ceea ce este alb nu este negru.*

THÉOPHILE. Eu cred totuşi că le-am putea găsi; de exemplu, orice corp palpabil (pe care îl putem simţi prin atingere) este vizibil. Orice corp dur face zgomot atunci când îl lovim în aer. Tonurile corzilor depind de rădăcina pătrată a forţei care cauzează tensiunea lor. Este adevărat că ceea ce cereţi dv. nu izbuteşte decât în măsura în care concepem idei distincte, unite cu ideile senzitive confuze.

§11. PHILALÈTHE. *Totuşi, nu trebuie să ne imaginăm că aceste corpuri au propriile calităţi prin ele însele, independent de altceva. O piesă de aur, izolată de impresia şi de influenţa oricărui alt corp, şi-ar pierde de îndată culoarea sa galbenă şi greutatea; poate, de asemenea, ar deveni friabilă şi şi-ar pierde maleabilitatea. Se ştie câte vegetale şi animale depind de pământ, aer şi soare; cine ştie dacă stelele fixe foarte îndepărtate nu au de asemenea influenţă asupra noastră?*

THÉOPHILE. Această observaţie este foarte bună şi atunci când structura anumitor corpuri ne va fi cunoscută, noi nu vom putea să înţelegem suficient efectele lor, fără a cunoaşte interiorul acelor lucruri care le ating şi le traversează.

§13. PHILALÈTHE. *Cu toate acestea, judecata noastră poate merge mai departe decât cunoaşterea noastră. Căci, oameni hotărâţi să facă obser-*

vații pot pot dobândi o cunoaștere mai profundă și cu ajutorul câtorva probabilități bazate pe observații exacte și a câtorva indicii puse laolaltă, fac adesea conjecturi corecte asupra a ceva ce experiența nu le-a dezvăluit încă: însă, lucrul acesta nu înseamnă decât a emite ipoteze.

THÉOPHILE. Dacă, însă, experiența justifică aceste consecințe în mod constant, nu credeți oare că se pot dobândi în felul acesta propoziții certe? Sunt sigure, spun, cel puțin cele care ne asigură, de exemplu, că cel mai greu dintre corpurile noastre este stabil și că acela care este cel mai greu după el este volatil; căci mi se pare că certitudinea (morală, se înțelege, sau fizică), nu însă și necesitatea (sau certitudinea metafizică) acestor propoziții, pe care le-am dobândit doar prin experiență și nu prin analiza și legătura ideilor, este întemeiată și comun acceptată.

CAPITOLUL VII

DESPRE PROPOZIȚIILE PE CARE LE NUMIM MAXIME SAU AXIOME

§1. PHILALÈTHE. *Există un tip de propoziții care, sub numele de maxime sau axiome, sunt considerate principii ale științelor, și pentru că ele sunt evidente prin ele însele, ne-am mulțumit să le numim înnăscute, fără ca cineva să-și fi dat vreodată silința, după câte știu, să scoată la iveală rațiunea și temeiul extremei lor claritați care ne constrânge, ca să zic așa, să le dăm consimțământul nostru. Nu este totuși inutil să pătrundem în această cercetare și să vedem dacă această puternică evidență este proprie numai acestor propoziții și să examinăm până unde contribuie acestea la celelalte cunoștințe ale noastre.*

THÉOPHILE. Această cercetare este foarte utilă și chiar importantă. Însă nu trebuie să vă imaginați, domnule, că ea a fost pe de-a-ntregul neglijată. Veți găsi într-o mie de locuri că filosofii de școală au spus că aceste propoziții sunt evidente *ex terminis*, de îndată ce le auzi termenii, astfel încât ei erau siguri de faptul că forța de convingere era întemeiată pe înțelegerea, adică în legătura ideilor lor. Geometrii au făcut însă ceva mai mult: anume, au trecut foarte adesea la demonstrarea lor. Proclos atribuie deja lui Thales din Milet, unul dintre cei mai vechi geometri cunoscuți, faptul de a fi vrut să demonstreze propozițiile pe care Euclid le-a presupus ca evidente încă de atunci. Se povestește că Apollonius a demonstrat alte axiome, ceea ce a făcut

de asemenea şi Proclos. Domnul Roberval, deja octogenar sau aproape, avea intenţia să publice din nou *Elemente de Geometrie*, lucru despre care cred că v-am vorbit deja. Poate că noile *Elemente* ale lui Arnauld[151], care făceau vâlvă atunci, contribuiseră la acest lucru. El a prezentat câteva din ideile sale în faţa Academiei Regale de Ştiinţe iar unii l-au criticat, afirmând că, dacă presupunem axioma, după care dacă adăugăm la termeni egali mărimi egale, vor rezulta tot doi termeni egali, atunci ar rezulta în mod evident şi axioma următoare: dacă scădem din termeni egali mărimi egale, atunci vor rezulta tot termeni egali. Se spunea că trebuie sau să le presupună pe amândouă sau să le demonstreze pe amândouă. Însă, eu nu am fost de această părere şi am considerat că avem cu atât mai mult de câştigat cu cât diminuăm numărului axiomelor. Şi adunarea este, fără îndoială, anterioară scăderii şi mai simplă, deoarece cei doi termeni sunt întrebuinţaţi în adunare unul asemenea celuilalt, ceea ce nu se întâmplă în scădere. Arnauld a procedat pe dos faţă de Roberval. El presupunea chiar mai mult decât Euclid. Ceea ce va putea fi de folos începătorilor, pe care scrupulozitatea îi ţine în loc; când, însă, este vorba despre stabilirea ştiinţei e cu totul altceva. Astfel şi unul şi celălalt puteau avea dreptate. În ceea ce priveşte maximele, sunt considerate uneori propoziţii demonstrate, fie că ele sunt evidente sau nu. În felul acesta sunt luate adesea în considerare în morală şi chiar de către logicieni în topicele lor, unde există o mare cantitate, însă o parte a acestora conţine unele destul de vagi şi de obscure. În rest, e mult timp de când am spus în mod public, dar şi în particular, că este important să demonstrăm toate axiomele noastre secundare, pe care le folosim de obicei, reducându-le la axiomele primitive sau imediate şi nedemonstrabile, care sunt, folosind un nume invocat anterior, dar şi în alte părţi, aceleaşi cu axiomele identice.

§2. PHILALÈTHE. *Cunoaşterea este evidentă prin ea însăşi atunci când potrivirea sau nepotrivirea ideilor este conştientizată în mod imediat.* §3. *Însă există adevăruri care nu sunt recunoscute drept axiome, care nu sunt mai puţin evidente prin ele însele. Să vedem dacă cele patru specii de potriviri despre care am vorbit nu demult* (cap. I, §3, cap. 3, §7), *în speţă, identitatea, conexiunea, relaţia şi existenţa reală ne pot furnizeaza aceste adevăruri.* §4. *În ceea ce priveşte identitatea sau diversitatea, avem tot atâtea propoziţii evidente câte idei distincte avem; căci le putem nega una prin alta, ca atunci când spunem că omul nu este un cal, că roşul nu este albastru. În plus, este la fel de evident să spui ceea ce este, este sau un om este un om.*

THÉOPHILE. Este adevărat, şi am făcut deja observaţia că este la fel de evident să spui în mod ectetic în particular: A este A, ca şi să spui în general: Suntem ceea ce suntem. Însă nu este întotdeauna sigur, aşa după

cum de asemenea am remarcat, că putem nega subiectele ideilor diferite una de alta; ca şi cum cineva ar vrea să spună că figura cu trei laturi nu este triunghi, pentru că, într-adevăr, a avea trei laturi nu este totuna cu a vea trei unghiuri; la fel, dacă cineva ar spunem că perlele lui Slusius (despre care v-am vorbit nu demult) nu sunt liniile parabolei cubice s-ar înşela şi totuşi lucrul acesta a părut evident multor oameni. Domnul Hardy, consilier la Palatul de Justiţie din Paris, excelent geometru şi orientalist, foarte bun cunoscător al geometrilor antici, care a publicat comentariul lui Marnus despre *Data* de Euclid, era atât de convins că secţiunea conului, care se numeşte elipsă, este diferită de secţiunea oblică a cilindrului, încât demonstraţia lui Serenus i se părea a fi un paralogism; eu nu am putut obţine nimic prin observaţiile mele critice; de asemenea, era aproape de vârsta lui Roberval atunci când l-am văzut, iar eu eram foarte tânăr, diferenţă care nu mă putea face foarte convingător în ceea ce-l priveşte, deşi, de altfel, m-am înţeles foarte bine cu el. Acest exemplu ne poate arăta, în treacăt, ce poate să facă prejudecata şi asupra oamenilor învăţaţi, căci el era cu adevărat unul dintre aceştia, şi Descartes a vorbit despre Hardy cu respect în scrisorile lui Descartes. L-am invocat însă doar pentru a arăta în ce măsură ne putem înşela negând o idee a altuia, atunci când nu am aprofundat-o suficient acolo unde era nevoie.

§5. PHILALÈTHE. *În legătură cu conexiunea sau coexistenţa, avem foarte puţine propoziţii evidente prin ele însele; există totuşi unele şi se pare că este o propoziţie evidentă prin ea însăşi aceea că două corpuri nu se pot afla în acelaşi loc.*

THÉOPHILE. Mulţi creştini vă vor contrazice, după cum v-am arătat deja, şi chiar Aristotel şi cei care după el admit condensări exacte şi reale, care reduc un corp întreg la un loc mult mai mic decât acela pe care îl ocupa înainte, se vor împotrivi acestei idei, asemenea domnului Comenius, care într-o broşură dedicată acestui subiect, pretinde că răstoarnă filosofia modernă prin experienţa archebuzului de suflat[152]. Dacă dv. consideraţi corpul o masă impenetrabilă, enunţul dv. va fi adevărat, deoarece va fi identic sau aproximativ identic; vi se va replica însă faptul că un corp real nu este astfel. Cel puţin se va spune că Dumnezeu putea să procedeze altfel, astfel încât vom admite doar că această impenetrabilitate este conformă ordinii naturale a lucrurilor pe care a stabilit-o Dumnezeu şi de care ne asigură experienţa, deşi, de altfel, trebuie să recunoaştem că aceasta este de asemenea foarte conformă cu raţiunea.

§6. PHILALÈTHE. *În ceea ce priveşte relaţiile modurilor, matematicienii au formulat mai multe axiome doar asupra relaţiei de egalitate, asemenea aceleia despre care tocmai aţi vorbit, anume că dacă dintr-o egalitate luăm mărimi egale, restul este o egalitate. Nu este însă mai puţin*

evident, cred, că unu şi cu unu sunt egali cu doi şi că dacă din cinci degete de la o mână dv. scoateţi două şi încă două din cinci de la o altă mână, numărul degetelor care va rămâne va fi egal.

THÉOPHILE. Că unu şi cu unu fac doi, acesta nu este propriu-zis un adevăr, ci este definiţia lui doi. Şi aceasta, în ciuda faptului că în definiţia unui lucru posibil există o parte evidentă şi adevărată. În ceea ce priveşte axioma lui Euclid, aplicată degetelor de la mână, sunt de acord că este la fel de uşor să înţelegem ceea ce dv. Spuneţi, indiferent de obiectele la care ne referim (degete sau valori - A, B); însă, pentru a nu face deseori acelaşi lucru noi o notăm în mod general, după care este suficient să facem substituiri. Altminteri, e ca şi cum am prefera calculul cu numere particulare regulilor universale; ceea ce înseamnă a obţine mai puţin decât se preta. Căci este preferabil să rezolvi această problemă generală: găsiţi două numere a căror însumare să dea un număr dat şi a căror diferenţă să dea de asemenea un număr dat, decât să cauţi doar două numere a căror sumă să facă zece şi a căror diferenţă să facă şase. Căci, dacă eu procedez, în această a doua problemă, în maniera algebrei numerice, amestecată cu cea specioasă[153], calculul va fi acesta: Fie $a+b=10$, şi $a-b=6$; la care adăugăm partea dreaptă la dreapta şi partea stângă la stânga, rezultând $a+b+a-b=10+6$, adică (deoarece $+b$ şi $-b$ se elimină) $2a=16$ sau $a=8$. Şi eliminând partea dreapă din dreapta şi cea stângă din stânga (deoarece luăm $a-b$ şi adăugăm $-a+b$) fac precum urmează $a+b-a+b=10-6$, adică $2b=4$ sau $b=2$. În felul acesta aş avea, ce-i drept, (numerele) a şi b pe care eu le cer, care sunt 8 şi 2, şi care satisfac întrebarea, adică a căror sumă face 10 şi a căror diferenţă face 6; însă, în felul acesta, nu am metoda generală pentru oricare alte numere pe care am vrea sau pe care vom putea să le punem în locul lui 10 şi 6, metodă pe care puteam să o aflu cu aceeaşi uşurinţă ca pe cele două numere de 8 şi 2, punând x şi v în locul lui 10 şi 6. Căci, procedând în acelaşi fel ca şi mai înainte, vom avea $a+b+a-b=x+v$, adică $2a=x+v$ sau $a=1/2(x+v)$ şi vom mai avea $a+b-a+b=x-v$, adică $2b=x-v$ sau $b=1/2(x-v)$. Iar acest calcul ne dă această teoremă sau o regulă generală, astfel încât atunci când se cer două numere a căror sumă şi diferenţă sunt date, nu avem decât să luăm drept cel mai mare dintre numerele cerute jumătatea sumei făcute de suma şi diferenţa dată şi drept cel mai mic dintre numerele cerute, jumătatea diferenţei dintre suma şi diferenţa date. Vedem, de asemenea că aş fi putut să mă dispensez de litere dacă consideram numerele litere, adică dacă, în loc să pun $2a=16$ şi $2b=4$ aş fi scris $2a=10+6$ şi $2b=10-6$, ceea ce mi-ar fi dat $a=1/2(10+6)$ şi $b=1/2(10-6)$. Astfel, chiar în calculul particular aş fi avut calculul general, considerând caracterele de 10 şi 6 drept numere generale, aşa cum erau literele x şi v; pentru a obţine un adevăr sau o metodă mai generală şi considerând aceleaşi caractere 10 şi 6 tot pentru numerele pe care le semnifică de obicei, aş avea un exemplu concret, şi care

poate servi drept probă. Şi cum Viète a înlocuit numerele cu litere pentru a obţine un nivel superior de generalitate, am vrut să reintroduc caracterele numerelor deoarece ele sunt mai adecvate decât literele în analiza specioasă. Am considerat lucrul acesta de o mare utilitate în calculele serioase, pentru a evita erorile şi chiar pentru a putea face verificări, aşa cum se întâmplă în cazul reluării operaţiilor în mijlocul calculului, fără a aştepta rezultatul, atunci când nu avem decât numere în locul literelor; ceea ce este adesea posibil atunci când suntem abili în aşezarea lor, astfel încât premisele să fie adevărate în particular, dincolo de întrebuinţarea pe care o are de a arăta legăturile şi ordinea, ceea ce literele singure nu pot totdeauna să desluşească atât de bine spiritului, după cum am arătat altădată, considerând că justa caracteristică este unul dintre cele mai mari ajutoare ale spiritului uman.

§7. PHILALÈTHE. *În ceea ce priveşte existenţa reală, pe care o socotisem drept a patra specie de potrivire pe care o putem observa în idei, ea nu ne poate furniza nici o axiomă, căci noi nu avem nici o cunoştinţă demonstrativă despre fiinţele din afara noastră, cu unica excepţie a lui Dumnezeu.*

THÉOPHILE. Putem, totuşi, spune că propoziţia eu exist este de o evidenţă ultimă, fiind o propoziţie care nu poate fi demonstrată prin nici o alta, sau un adevăr imediat. Şi a spune: cuget, deci sunt, nu înseamnă, la drept vorbind, a demonstra existenţa cu ajutorul gândirii, deoarece a cugeta şi a fi cugetător înseamnă acelaşi lucru; a spune eu sunt cugetător înseamnă deja a spune: eu sunt. Cu toate acestea, puteţi exclude, cu oarecare temei, această propoziţie din rândul axiomelor, căci este o propoziţie de fapt, întemeiată pe o experienţă imediată şi nu este o propoziţie necesară, a cărei necesitate să o observăm în potrivirea imediată a ideilor. Din contră, doar Dumnezeu înţelege în ce fel aceşti doi termeni, eu şi existenţa, sunt legaţi, adică de ce exist. Dacă însă axioma este considerată în mod general drept un adevăr imediat sau nedemonstrabil, se poate spune că enunţul eu sunt este o axiomă şi, în orice caz, putem fi siguri că este un adevăr primitiv, sau *unum ex primis cognitis inter terminos complexos*[154], adică este unul dintre primele enunţuri cunoscute, ceea ce se înţelege în ordinea naturală a cunoştinţelor noastre, căci se poate întâmpla ca un om să nu se fi gândit niciodată să formuleze expres această propoziţie, care îi este totuşi înnăscută.

§8. PHILALÈTHE. Am crezut întotdeauna că axiomele au putină influenţă asupra celorlalte părţi ale cunoaşterii noastre. Însă, dv. m-aţi adus cu picioarele pe pământ, deoarece mi-aţi arătat chiar o întrebuinţare importantă a identicelor. Îngăduiţi-mi, totuşi, domnule, să vă prezint şi ceea ce gândeam eu în legătură cu acest subiect, căci lămuririle dv. îi vor putea ajuta şi pe ceilalţi să-şi reconsidere eroarea. *Există o celebră regulă în şcoli, după care orice raţionament se formează din lucruri deja cunoscute şi acceptate, ex*

precognitis et preconcessis. Această regulă pare să ne determine să privim aceste maxime ca adevăruri cunoscute spiritului înaintea celorlalte, şi celelalte părţi ale cunoaşterii noastre ca adevăruri depinzând de axiome. §9. Credeam că am arătat (cartea I, cap. I) faptul că aceste axiome nu sunt primele cunoscute, copilul aflând mult mai devreme decât orice altă axiomă vreţi faptul că nuiaua care îi este arătată nu este zahărul pe care l-a gustat. Însă dv. aţi distins între cunoştinţele singulare sau experienţele de fapt şi principiile unei cunoaşteri universale şi necesare (unde recunosc că trebuie să recurgem la axiome), ca şi între ordinea accidentală şi cea naturală.

THÉOPHILE. Mai adăugasem că în ordinea naturală a spune că un lucru este ceea ce este, este anterior decât a spune că el nu este un altul; căci, aici nu este vorba despre evoluţia cunoaşterii noastre, care diferă pentru ficare am în parte, ci despre legătura şi ordinea naturală a adevărurilor, care este întotdeauna aceeaşi. Remarca dv., însă, în speţă că ceea ce vede copilul nu este decât un fapt, merită un plus de atenţie; căci, simţurile nu ne dau adevăruri absolut sigure (după cum aţi observat chiar dv. înşivă, domnule, cu puţin timp în urmă) şi nici unele care să fie scutite de pericolul de a se transforma în iluzie. Căci, dacă ne este permis să alcătuim ficţiuni metafizice posibile, zahărul s-ar putea transforma într-o nuia pe nesimţite, pentru a pedepsi copilul dacă a fost rău, aşa cum apa se schimbă în vin la noi în ajunul Crăciunului (pentru a-l răsplăti) dacă a fost cuminte. Însă durerea (spuneţi dv.) pe care o imprimă nuiaua nu va fi niciodată tot una cu plăcerea pe care o dă zahărul. Eu vă răspund că acest copil se va hotărî la fel de târziu să alcătuiască o propoziţie explicită despre acest lucru pe cât de târziu va remarca această axiomă, şi anume că nu am putea spune cu adevărat că ceea ce este nu este în acelaşi timp, deşi poate foarte bine să-şi dea seama de diferenţa dintre plăcere şi durere, la fel de bine ca de diferenţa dintre a-şi da seama şi a nu-şi da seama.

§10. PHILALÈTHE. *Cu toate acestea, iată mai multe adevăruri care sunt la fel de evidente prin ele însele ca şi aceste maxime. De exemplu, că unu şi cu doi este egal cu trei, este o propoziţie la fel de evidentă ca această axiomă care spune că întregul este egal cu toate părţile sale luate împreună.*

THÉOPHILE. Se pare că aţi uitat, domnule, cum v-am arătat în mai multe rânduri că a spune că unu şi cu doi fac trei nu reprezintă decât definiţia termenului trei, astfel încât a spune că unu şi cu doi este egal cu trei înseamnă a spune că un lucru este egal cu el însuşi. În ceea ce priveşte această axiomă, că întregul este egal cu toate părţile sale luate împreună, Euclid nu o întrebuinţează în mod explicit. De aceea, această axiomă are nevoie de o condiţie suplimentară, căci trebuie adăugat faptul că părţile nu trebuie să aibă ele însele părţi comune, căci 7 şi 8 sunt părţi ale lui

12, dar ele formează mai mult decât 12. Bustul şi trunchiul corpului luate împreună reprezintă mai mult decât omul prin aceea că toracele este comun amândurora. Însă Euclid spune că întregul este mai mare decât partea sa, ceea ce nu mai are nevoie de nici o justificare. Şi a spune că un corp este mai mare ca trunchiul nu diferă de axioma lui Euclid decât prin faptul că axioma se limitează strict la ceea ce este necesar; însă, exemplificând-o şi investind-o cu un corp, facem ca inteligibilul să devină şi sensibil, căci a spune: un anume întreg este mai mare decât o anumită parte a sa, este cu adevărat propoziţia un întreg este mai mare decât partea sa, însă ale cărei trăsături sunt schimbate printr-o anumită adăugire; este ca şi cum acela care spune AB spune A. Astfel, nu trebuie să opunem aici axioma şi exemplul drept adevăruri diferite în această privinţă, ci să considerăm axioma ca încorporată în exemplu şi ca făcând exemplul veritabil. Se întâmplă altceva atunci când evidenţa nu iese la iveală în exemplul însuşi şi atunci când afirmaţia exemplului este o consecinţă şi nu doar o subsumare faţă de propoziţia universală, ceea ce se poate întâmpla şi în privinţa axiomelor.

PHILALÈTHE. Învăţatul nostru autor spune aici: *Aş vrea să-i întreb pe aceşti domni care pretind că orice altă cunoştinţă* (care nu este de una fapt) *depinde de principii generale înnăscute şi evidente prin ele însele, de care principiu au ei nevoie pentru a dovedi că doi şi cu doi fac patru, căci* (după el) *adevărul acestor tipuri de propoziţii se cunoaşte fără ajutorul vreunei probe. Ce spuneţi, aşadar, domnule?*

THÉOPHILE. Spun că vă aşteptam bine pregătit. Acesta nu este un adevăr pe de-a-ntregul imediat, anume că doi şi cu doi fac patru, presupunând că patru înseamnă trei şi unu. Se poate demonstra; şi iată cum:

Definiţii:

1) Doi este unu şi cu unu.

2) Trei este doi şi cu unu.

3) Patru este trei şi cu unu.

Axiomă. Înlocuind un termen cu un altul, egalitatea se păstrează.

Demonstraţie:

2 şi cu 2 înseamnă 2 şi cu 1 şi cu 1 (conform def. 1) $2 + 2$

2 şi cu 1 şi cu 1 înseamnă 3 şi cu 1 (conform def. 2) $\underbrace{2 + 1}^{} + 1$

3 şi cu 1 înseamnă 4 (conform def. 3) $\underbrace{3 + 1}$

4

Deci (conform axiomei)

2 şi cu 2 înseamnă 4. Ceea ce trebuia demonstrat.

Puteam, în loc să spun că 2 şi cu 2 face 2 şi cu 1 şi cu 1, să spun că 2 şi cu 2 este egal cu 2 şi cu 1 şi cu 1; şi la fel şi pentru celelalte numere. Însă, aceasta poate fi subînţeleasă peste tot, ca un lucru deja efectuat; şi aceasta în virtutea unei alte axiome care spune că un lucru este egal cu sine însuşi, sau că ceea ce este identic este egal.

PHILALÈTHE. Această demonstraţie, oricât de puţin necesară ar fi în comparaţie cu concluzia ei foarte cunoscută, ne arată în ce fel adevărurile sunt dependente de definiţii şi de axiome. Astfel, prevăd ce veţi răspunde mai multor obiecţii care se ridică împotriva întrebuinţării axiomelor. Se obiectează că există o mulţime nenumărată de principii; ceea ce se întâmplă atunci când socotim printre principii şi corolarele care rezultă din definiţii cu ajutorul vreunei axiome. Şi fiindcă definiţiile sau ideile sunt nenumărate, principile vor fi de asemenea nenumărate în acest sens, şi chiar presupunând, împreună cu dv., că principiile indemonstrabile sunt axiome identice. Acestea devin nenumărate şi prin exemplificare, însă în fond putem socoti pe A este A şi pe B este B drept acelaşi principiu înfăţişat în moduri diferite.

THÉOPHILE. În plus, diferenţa gradelor care există în sânul evidenţei mă determină să nu fiu de acord cu celebrul dv. autor asupra faptului că toate aceste adevăruri, care sunt numite principii şi care sunt considerate evidente prin ele însele, deoarece sunt atât de asemănătoare primelor axiome nedemonstrabile, sunt pe de-a-ntregul independente şi incapabile să primească unele de la altele vreo lumină şi vreo dovadă. Căci, întotdeauna, le putem reduce fie la axiomele însele, fie la alte adevăruri mai apropiate de axiome, cum este acest adevăr că doi şi cu doi fac patru, pe care l-aţi arătat. Şi tocmai v-am istorisit cum Roberval a micşorat numărul axiomelor lui Euclid reducând uneori o axiomă la alta.

§11. PHILALÈTHE. Acest scriitor judicios, care ne-a dat prilejul să discutăm, acceptă că *maximele au utilitatea lor*, însă crede că *această utilitate nu constă atât în a fundamenta ştiinţele cât în a-i constrânge pe cei încăpăţânaţi. Aş fi foarte mulţumit,* spune el, *dacă mi s-ar arăta una dintre acele ştiinţe fondate pe aceste axiome generale, despre care să nu ni se poată arăta că ea se susţine la fel de bine şi fără axiome.*

THÉOPHILE. Geometria este fără îndoială una dintre aceste ştiinţe. Euclid foloseşte în mod expres axiomele în demonstraţii, iar axioma două mărimi omogene sunt egale atunci când una nu este nici mai mare nici mai mică decât cealaltă este fundamentul demonstraţiilor lui Euclid şi Arhimede asupra dimensiunii figurilor curbilinii. Arhimede a întrebuinţat axiome de care Euclid nu avea nevoie; de exemplu aceea că din două linii, fiecare având concavitatea întotdeauna de aceeaşi parte, cea care o cuprinde pe cealaltă este mai mare. Nu putem, de asemenea, să ne lipsim de axiomele identice în geometrie, ca de exemplu de principiul contradicţiei,

sau de demonstrațiile prin reducere la absurd. Și în ceea ce privește celelalte axiome, care sunt derivabile din acestea, ne-am putea lipsi de ele, vorbind în mod absolut, obținând concluziile în mod imediat din identice și din definiții; însă, prolixitatea demonstrațiilor și repetițiile fără sfârșit, în care am cădea atunci, ar da naștere unei confuzii oribile, dacă întotdeauna ar trebui să o luăm *ab ovo*[155], în vreme ce, presupunând propozițiile intermediare, deja demonstrate, trecem ușor mai departe. Iar această presupunere a propozițiilor deja cunoscute este utilă mai ales în privința axiomelor, căci ele revin atât de des încât geometrii trebuie să le folosească în orice moment fără a le indica; astfel încât, ne-am înșela dacă am crede că ele nu sunt aici, deoarece nu le vedem poate întotdeauna menționate în marginea demonstrației.

PHILALÈTHE. Însă, el aduce o obiecție *prin exemplul teologiei. Prin revelație* (spune autorul nostru) *am ajuns la cunoașterea acestei sfinte religii și fără acest ajutor, maximele nu ar fi fost niciodată în măsură să ne-o facă cunoscută. Lumina ne vine, deci, de la lucrurile însele sau în mod imediat din infailibila veracitate a lui Dumnezeu.*

THÉOPHILE. Este ca și cum aș spune: medicina este întemeiată pe experiență, deci rațiunea nu ne folosește aici la nimic. Teologia creștină, care este adevărata medicină a sufletelor, se întemeiază pe revelație, care corespunde experienței; însă, pentru a desăvârși un corp, trebuie să adăugăm teologia naturală, care este obținută din axiomele rațiunii eterne. Chiar acest principiu, că veracitatea este un atribut al lui Dumnezeu, pe care recunoașteți că este întemeiată certitudinea revelației, nu este oare o maximă luată din teologia naturală?

PHILALÈTHE. Autorul nostru vrea să *distingem între modalitatea de a dobândi cunoașterea și aceea de o preda, sau între a preda și a comunica. După ce am înființat școlile și am adus profesori pentru a preda științele pe care alții le-au inventat, acești profesori s-au folosit de aceste maxime pentru a întipări științele în spiritul școlarilor lor și pentru a-i convinge, cu ajutorul axiomelor, de câteva adevăruri particulare; în vreme ce adevărurile particulare au servit primilor inventatori la aflarea adevărului, fără maxime generale.*

THÉOPHILE. Aș vrea să ne fi fost explicată această pretinsă procedură prin exemplul unor adevăruri particulare. Însă, examinând bine lucrurile, nu o vom găsi astfel practicată în întemeierea științelor. Și dacă inventatorul nu descoperă decât un adevăr particular, nu este inventator decât pe jumătate. Dacă Pitagora ar fi observat doar faptul că triunghiul ale cărui laturi sunt 3, 4, 5 are proprietatea egalității pătratului ipotenuzei cu cele ale laturilor (adică 9 + 16 fac 25), oare ar fi fost el inventatorul acestui mare adevăr, care cuprinde toate triunghiurile dreptunghice și care a devenit maximă pentru geometri? Este adevărat că adesea un exemplu luat la întâmplare folosește drept ocazie

unui om ingenios pentru a se hotărî să caute adevărul general, însă, foarte adesea, este încă o problemă să îl găseşti; în plus, această cale de a inventa nu este cea mai bună, nici cea mai des folosită de cei care procedează sistematic şi metodic şi ei nu o întrebuinţează decât în situaţii în care cele mai bune metode s-au dovedit zadarnice. Este ca şi cum cineva ar fi crezut că Arhimede a aflat cvadratura parabolei măsurând o bucată de lemn secţionată după forma unei parabole şi că această experienţă particulară l-a ajutat să afle adevărul general; însă aceia care cunosc perspicacitatea acestui mare om văd bine că nu el avea nevoie de un asemenea ajutor. Totuşi, dacă această cale empirică a adevărurilor particulare ar fi fost condiţia oricărei descoperiri, ea nu ar fi fost suficientă pentru a ni le furniza; inventatorii înşişi au fost încântaţi să distingă maximele şi adevărurile necesare atunci când au putut să ajungă până la ele, altminteri invenţiile lor ar fi fost imperfecte. Tot ce putem, deci, atribui şcolilor şi profesorilor este faptul de a fi cules şi ordonat maximele şi celelalte adevăruri generale; de-ar fi dat Domnul să le fi făcut încă şi mai mult şi cu mai multă grijă şi de calitate, atunci ştiinţele nu ar fi fost atât de împrăştiate şi de încurcate. În rest, recunosc că există o diferenţă între metoda de care ne folosim pentru a preda ştiinţele şi aceea care ne ajută să le descoperim; însă nu aceasta era problema despre care este vorba. Câteodată, după cum am arătat deja, hazardul a prilejuit invenţii. Dacă am fi observat aceste ocazii şi le-am fi păstrat amintirea pentru posteritate (ceea ce ar fi fost foarte util), acest detaliu ar fi fost o parte foarte importantă a istoriei ştiinţelor, însă nu ar fi fost adecvat alcătuirii sistemelor. Uneori, şi inventatorii au purces raţional către adevăr, însă cu mari ocoluri. Consider că în împrejurări importante autorii ar fi făcut un serviciu publicului dacă ar fi vrut să indice, sincer, în scrierile lor, urmele încercărilor lor; dacă, însă, sistemul ştiinţei trebuia să fie făurit în felul acesta, ar fi fost ca şi cum într-o casă terminată am vrea să păstrăm întregul sistem de care arhitectul a avut nevoie pentru a o ridica. Metodele bune de a învăţa sunt cele prin care ştiinţa ar fi putut fi descoperită în mod neîndoielnic graţie lor; şi atunci, dacă ele nu sunt empirice, adică, dacă adevărurile sunt predate cu ajutorul fundamentelor sau a probelor extrase din idei, o vom face întotdeauna cu ajutorul axiomelor, a teoremelor, a regulilor şi a altor asemenea propoziţii generale. Altceva se întâmplă atunci când adevărurile sunt aforisme, ca acelea ale lui Hippocrate, adică adevăruri de fapt sau generale, sau, cel puţin, adevărate cel mai adesea, dobândite prin observaţie sau întemeiate în experienţă, şi pentru care nu avem temeiuri pe deplin convingătoare. Însă nu despre aceasta este vorba aici, căci aceste adevăruri nu sunt cunoscute cu ajutorul legăturii ideilor.

PHILALÈTHE. Iată modul prin care ingeniosul nostru autor explică nevoia de maxime. *Şcolile, stabilindu-şi disputa drept piatră de încercare pentru abilitatea oamenilor, adjudecau victoria celui căruia îi rămânea*

câmpul de bătaie şi care vorbea ultimul. Însă, pentru a da mijlocul de a-i convinge pe cei ce se împotriveau, trebuiau stabilite maximele.

THÉOPHILE. Şcolile de filosofie ar fi făcut, fără îndoială, mai bine să unească practica cu teoria, cum fac şcolile de medicină, chimie şi matematică, şi să-l aprecieze pe cel care ar fi unit cel mai bine teoria cu practica, mai ales în morală, mai degrabă decât celui care ar fi vorbit cel mai bine. Cu toate acestea, cum există materii unde discursul însuşi este un efect şi, câteodată, singurul efect şi capodoperă, pe care poate da la iveală abilitatea unui om, ca în domeniile metafizicii, în câteva împrejurări a fost corect să se aprecieze abilitatea oamenilor prin succesul pe care l-au avut în conferinţe. Se ştie chiar că la începutul *Reformei* protestanţii şi-au provocat adversarii să vină la colocvii şi dispute, şi uneori, graţie succesului acestor dispute, publicul s-a pronunţat în favoarea Reformei. Se ştie, de asemenea, cât de mult contează arta de a vorbi şi de a pune în evidenţă şi forţa temeiurilor şi, dacă o putem numi astfel, arta de a discuta în contradictoriu într-un Consiliul de război, într-o curte de justiţie, într-o controversă medicală şi chiar într-o conversaţie. Şi suntem obligaţi să recurgem la acest mijloc şi să ne mulţumim cu aceste cuvinte în locul faptelor în aceste împrejurări, pe motiv că este vorba de un eveniment sau de un fapt viitor, unde ar fi prea târziu să afli adevărul prin efect. Astfel, arta de a discuta în contradictoriu sau de a combate prin raţiune (prin care înţeleg invocarea autorităţilor şi a exemplelor) este foarte mare şi foarte importantă; însă, din nefericire, ea este foarte prost ordonată şi din acest motiv nu se ajunge adesea la nici o concluzie sau se ajunge la o concluzie rea. Iată de ce am avut de mai multe ori intenţia să fac observaţii asupra colocviilor teologilor despre care aveam informaţii, pentru a arăta neajunsurile care se pot observa şi remediile pe care le-am putea folosi. În discuţiile asupra unor probleme, dacă cei care au cea mai mare putere nu au spiritul foarte puternic, ei vor fi duşi de valul autorităţii şi elocinţei atunci când acestea sunt îndreptate împotriva adevărului. Într-un cuvânt, arta de a ţine un discurs şi de a discuta în contradictoriu ar avea nevoie să fie în întregime refăcute. În ceea ce priveşte avantajul aceluia care vorbeşte ultimul, el nu există aproape decât în conversaţiile libere; căci, în consilii, sufragiile sau voturile vin în ordine, fie că începem sau terminăm cu ultimul în rang. Este adevărat că de obicei preşedintele începe şi încheie, adică propune şi conchide; însă conchide în conformitate cu majoritatea vocilor. Şi în disputele academice respondentul sau susţinătorul este acela care vorbeşte ultimul şi câmpul de bătaie îi revine aproape întotdeauna printr-un obicei stabilit. Este vorba de a-l pune la încercare şi nu de a-l reduce la tăcere; altminteri, înseamnă a te purta asemenea unui duşman. Şi pentru a spune adevărul, nu se pune problema adevărului în aceste împrejurări; de aceea, în momente diferite se susţin teze opuse de la aceeaşi catedră. Lui Casaubon i s-a arătat sala din

Sorbona şi i s-a spus: Iată un loc în care s-a discutat în contradictoriu atâtea secole, iar el a răspuns: şi la ce concluzie s-a ajuns?

PHILALÈTHE. *S-a dorit, totuşi, să se evite ca disputa să meargă la infinit, şi să procure un mijloc de a decide între doi combatanţi la fel de învăţaţi, pentru ca aceasta să nu se prelungească într-o suită infinită de silogisme. Şi acest mijloc a fost acela de a introduce anumite propoziţii generale, marea majoritate evidente prin ele însele, şi care, fiind de natură să fie acceptate de toţi oamenii cu un consimţământ deplin, trebuiau să fie considerate drept măsuri generale ale adevărului şi să ţină loc de principii (atunci când participanţii la* disputatio *nu instituiseră altele), dincolo de care nu se putea merge şi de care erau obligaţi să ţină seama o parte ca şi cealaltă. Astfel, aceste maxime, primind numele de principii, care nu se puteau nega în dispută şi care încheiau problema, sunt considerate în mod eronat* (conform autorului meu) *drept sursă a cunoştinţelor şi drept fundamente ale ştiinţelor.*

THÉOPHILE. De-ar fi dat Dumnezeu să fi fost folosite în acest fel în dispute, atunci nu ar fi fost nimic de obiectat; căci s-ar decide ceva anume. Şi ce altceva mai bun am putea să facem decât să reducem controversa, adică adevărurile contestate, la adevăruri evidente şi incontestabile? Nu ar însemna a le întemeia într-o manieră demonstrativă? Şi cine se poate îndoi de faptul că aceste principii, care ar pune capăt disputelor stabilind adevărul, nu ar fi în acelaşi timp surse ale cunoştinţelor? Căci, cu condiţia ca raţionamentul să fie bun, nu este important dacă îl concepi în cabinetul tău sau dacă îl expui public de la catedră. Iar dacă aceste principii ar fi mai degrabă întrebări decât axiome, luând întrebările nu în maniera lui Euclid, ci în cea a lui Aristotel, adică drept presupuneri la care vrei să consimţi, aşteptând motivul pentru a le pune la încercare, aceste principii ar avea întotdeauna această întrebuinţare, prin care toate celelalte întrebări vor fi reduse la un mic număr de propoziţii. Astfel, eu sunt cel mai surprins om din lume să văd blamat un lucru lăudabil, datorită nu ştiu cărei prejudecăţi, lucru de care vedem bine, din exemplul autorului dv., că cei mai învăţaţi oameni sunt capabili din lipsă de atenţie. Din nefericire, se procedează cu totul altfel în disputele academice. În loc să se stabilească axiomele generale, se face tot ce se poate pentru a le şubrezi prin distincţii [vagi] şi puţin înţelese, şi este preferată în întrebuinţarea anumitor reguli filosofice, despre care s-a scris mult, dar care sunt prea puţin sigure şi determinate, şi pe care au plăcerea să le evite prin distincţii. Nu acesta este modul de a pune capăt disputelor, ci de a le prelungi la infinit şi de a-ţi istovi în cele din urmă adversarul. E ca şi cum am fi conduşi într-un loc întunecos, unde am fi loviţi fără noimă şi unde nimeni nu poate aprecia loviturile. Această invenţie e admirabilă pentru partizanii (*respondentes*) care s-au

angajat în susținerea anumitor teze. Este un scut al lui Vulcan, ce îi face invulnerabili; este *Orci galea*[156], coiful lui Pluton, care îi face invizibili. Trebuie să fie foarte neîndemânatici sau foarte nefericiți dacă, cu toate acestea, pot fi înhățați. Este adevărat că există reguli, care au excepții, mai ales în cazul problemelor unde intră multe circumstanțe, ca în jurisprudență. Însă, pentru a face întrebuințarea lor sigură, e necesar ca aceste excepții să fie determinate după număr și după sens, atât cât e posibil, și atunci se poate întâmpla ca excepția să aibă ea însăși propriile sale subexcepții, adică replicațiile ei, și ca replicația să aibă duplicații etc., însă, la urma urmelor, e necesar ca toate aceste excepții și subexcepții, bine determinate, alăturate regulii, să desăvârșească universalitatea. Iată pentru ce jurisprudența furnizează exemple remarcabile. Însă, dacă aceste tipuri de reguli, încărcate cu excepții și subexcepții, trebuiau să intre în disputele academice, ar fi trebuit să se discute tot timpul cu pana în mână, ținând un fel de protocol a ceea ce se spune de o parte și de alta. Iar aceasta ar fi de altfel necesar și în alte părți, în discuțiile constant formale prin mai multe silogisme [și prosilogisme și proprosilogisme], amestecate din timp în timp cu distincții, unde cea mai bună memorie din lume se va încurca fără doar și poate. Însă ei nu au intenția să binevoiască să o facă, să determine suficient silogismele formale și să le consemneze pentru a determina adevărul, atunci când această osteneală este fără răsplată și noi nu am putea să le dăm de capăt, dacă am vrea, decât dacă distincțiile sunt eliminate, sau, mai bine, ordonate.

PHILALÈTHE. *Cu toate acestea, este adevărat că*, așa cum observă autorul nostru, *metoda școlii fiind introdusă și în conversațiile din afara școlii pentru a închide, de asemenea, gura celor sâcâitori, a avut aici un efect nefast. Căci, dacă avem ideile intermediare, putem vedea legătura fără ajutorul maximelor și înainte ca ele să fie produse, ceea ce ar fi de ajuns pentru oamenii sinceri și înțelegători. Însă, metoda școlii, autorizând și încurajând oamenii să se opună și să reziste adevărurilor evidente până când vor fi obligați să se contrazică, sau să combată principii întemeiate, nu trebuie să ne mirăm că în conversațiile obișnuite ei nu se jenează să facă ceea ce este un motiv de glorie și ceea ce este considerat o virtute în școli. Autorul mai afirmă că oamenii rezonabili, răspândiți în întreaga lume, care nu au fost corupți de educație, vor crede cu greu că o asemenea metodă a fost urmată de persoane care își fac o profesie din a iubi adevărul și care își petrec viața studiind religia sau natura. Nu voi examina aici* (spune el) *în ce măsură acest mod de a instrui este capabil să deturneze spiritul tinerilor de la o dragoste și de la o cercetare sinceră a adevărului, sau, mai degrabă, să-i determine să se îndoiască dacă există de fapt vreun adevăr în lume sau, cel puțin, unul pentru care merită să-ți dai silința. Însă, ceea ce eu cred cu tărie* (adaugă el)

este faptul că, exceptând locurile în care a fost admisă filosofia peripatetică în şcolile lor, unde a dominat mai multe secole fără a transmite lumii altceva decât arta de a discuta în contradictoriu, nicăieri în altă parte aceste maxime nu au fost privite ca fundamente ale ştiinţelor şi ca ajutoare importante pentru a înainta în cunoaşterea lucrurilor.

THÉOPHILE. Învăţatul dv. autor vrea ca numai şcolile să fie capabile de a insitutui maxime, dar cu toate acestea instituirea maximelor ţine de instinctul general şi foarte raţional al genului uman. Puteţi să vă convingeţi cu ajutorul proverbelor, care sunt întrebuinţate de toate naţiunile şi care nu sunt, de obicei, decât maxime asupra cărora publicul a căzut de acord. Totuşi, când persoane cu judecată enunţă ceva care ne pare contrar adevărului, trebuie să le acordăm girul nostru presupunând că există în expresiile lor un neajuns mai mare decât în opiniile lor; este chiar ceea ce se confirmă în cazul autorului nostru, la care încep să întrevăd motivul care îl animă împotriva maximelor. În fapt, în discursurile curente, unde nu este vorba de a ne exersa ca în şcoli, dorim mai curând să criticăm decât să ne lăsăm convinşi; de altfel, cel mai adesea este mai indicat să suprimi majorii, care se înţeleg de la sine şi să ne mulţumim cu entimemele şi, chiar fără a formula premisele, e suficient adesea să pui simplul *medium terminus* sau ideea mediană, spiritul înţelegând suficient de bine legătura, fără să o exprime. Totul e bine atunci când această legătură e incontestabilă; însă, veţi recunoaşte, domnule, că se întâmplă adesea să ne grăbim să o presupunem, şi, în felul acesta, să producem paralogisme, astfel încât foarte adesea ar fi preferabil să avem grijă în privinţa certitudinii atunci când ne exprimăm, decât să-i preferăm concizia şi eleganţa. Totuşi, prejudecata autorului dv. împotriva maximelor îl face să respingă în întregime utilitatea lor în determinarea adevărului, mergând până acolo încât le face vinovate pentru insuficienţele conversaţiei. Este adevărat că tinerii care s-au deprins cu exerciţiile academice, unde se preocupă puţin prea mult cu exersarea şi mai puţin cu obţinerea prin exerciţiu a celui mai mare folos pe care trebuie să-l aibă, anume cunoaşterea, au dificultăţi în a se dezbăra de el în lume. Şi una dintre subtilităţile lor constă în aceea de a nu voi să se livreze adevărului decât atunci când a fost făcut pe de-a-ntregul palpabil, deşi sinceritatea şi chiar politeţea ar trebui să îi oblige să nu exagereze într-atât, fapt ce îi face să devină incomozi şi care dă naştere unei aprecieri negative. Trebuie să mărturisim că este un viciu de care oamenii de litere sunt adesea afectaţi. Totuşi, greşeala nu este aceea de a vrea să reduci adevărurile la maxime, ci de a vrea să o faci într-un moment nepotrivit şi fără să fie nevoie, căci spiritul uman ia în considerare întregul dintr-o dată şi a voi să-l obligăm să se oprească la fiecare pas pe care îl face şi să exprime tot ceea ce gândeşte înseamnă a-l stânjeni. Este ca şi cum, făcând socoteala cu un negustor sau cu

gazda, am vrea să-i obligăm să socotească totul pe degete, pentru a fi mai siguri. Şi pentru a pretinde aşa ceva, ar trebui să fii sau prost sau capricios. În adevăr, uneori se vădeşte că Petroniu a avut dreptate să spună *adolescentes in scholis stultissimos fieri,* că tinerii devin stupizi şi chiar nătărăi uneori în locurile care ar trebui să fie şcolile înţelepciunii; *corruptio optimi pessima*[157]. Însă, şi mai adesea, ei devin inutili, încurcă-lume şi confuzi, capricioşi, incomozi, aceasta depinzând deseori de dispoziţia maeştrilor pe care îi au. În rest, consider că există greşeli mult mai mari în conversaţie decât aceea de a cere mai multă claritate. Căci, de obicei se cade în viciul opus şi nu se dă şi nu se cere suficient. Dacă unul este incomod, celălalt este dăunător şi primejdios.

§12. PHILALÈTHE. *Întrebuinţarea maximelor este şi ea astfel uneori, atunci când ele sunt legate de noţiuni false, vagi şi incerte; căci, în acest caz, maximele sunt utilie doar pentru a ne sprijini în eroarea noastră şi demonstrează chiar contradicţii. De exemplu, acela care împreună cu Descartes îşi formează o idee despre ceea ce se numeşte corp ca despre un lucru ce nu este decât întins, poate demonstra cu uşurinţă cu ajutorul acestei maxime, că ceea ce este, este, că nu există vid, adică spaţiu fără corpuri. Căci, el îşi cunoaşte propria idee, el ştie că ea este ceea ce este şi nu o altă idee; astfel, întindere, corp şi spaţiu, fiind pentru el trei cuvinte care înseamnă acelaşi lucru, pentru el este la fel de adevărat să spună că spaţiul este corp, pe cât este de adevărat să spună că un corp este corp. §13. Însă, un altul, pentru care corp înseamnă un solid întins, va trage, în aceeaşi manieră, concluzia după care a spune că spaţiul nu este corp este la fel de cert ca orice propoziţie pe care o putem demonstra cu ajutorul acestei maxime: este imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie în acelaşi timp.*

THÉOPHILE. Proasta întrebuinţare a maximelor nu trebuie să ne determine să condamnăm întrebuinţarea lor în general; toate adevărurile suferă de inconvenientul că, punându-le alături de idei false, se poate conchide fals sau chiar contradictoriu. Şi în acest exemplu nu avem nevoie de aceste axiome identice, pe seama cărora este pusă eroarea şi contradicţia. Aceasta s-ar putea vedea dacă argumentul acelora care trag concluzia din definiţiile lor că spaţiul este corp sau că spaţiul nu este corp, era formalizat. Există chiar ceva mai mult în această consecinţă: corpul este întins şi solid, deci extensia, adică ceea ce este întins, nu este corp şi întinderea nu este ceva corporal, căci am făcut deja observaţia că există expresii superflue ale ideilor, care nu înmulţesc lucrurile, ca şi cum cineva ar spune: Prin *triquetrum* eu înţeleg un triunghi cu trei laturi şi ar trage de aici concluzia că nici o figură cu trei laturiri nu poate fi triunghi. Astfel, un cartezian ar putea spune că ideea de corp solid întins este de felul acesta, adică avem de a face cu o idee superfluă; aşa cum, într-adevăr, considerând întinderea ceva substanţial, orice întindere va

fi solidă sau orice întindere va fi corporală. În ceea ce priveşte vidul, un cartezian va avea dreptul să tragă concluzia din ideea sa ori din modul ideii sale că acesta nu există, presupunând că ideea lui este bună; un altul însă nu va fi în primă instanţă îndreptăţit să ideea lui este bună, aşa cum într-adevăr, deşi nu sunt adeptul opiniei carteziene, eu cred totuşi că nu există vid, şi consider că în acest exemplu se dă o întrebuinţare mai proastă ideilor decât maximelor.

§15. PHILALÈTHE. Cel puţin, se pare că *într-o astfel de întrebuinţare, pe care vrem să o dăm maximelor în propoziţiile verbale, ele nu ne pot da nici cea mai mică cunoştinţă asupra substanţelor care există în afara noastră.*

THÉOPHILE. Sunt de o cu totul altă părere. De exemplu, această maximă, anume că natura acţionează pe cele mai scurte căi sau cel puţin pe cele mai determinate, ea singură este suficientă pentru a da seama de aproape întreaga optică, catoptrică şi dioptrică, adică de tot ceea ce se petrece în afara noastră în acţiunile luminii, aşa după cum am demonstrat altă dată[158], ceea ce Molineux a aprobat în cartea sa *Dioptrique*, care este o carte foarte valoroasă.

PHILALÈTHE. Cu toate astea, se pretinde că *atunci când întrebuinţăm principiile identice pentru a demonstra propoziţiile, acolo unde există cuvinte care desemnează idei compuse, ca om sau virtute, întrebuinţarea lor este extrem de periculoasă şi îi obligă pe oameni să privească sau să accepte falsitatea ca pe un adevăr evident. Ceea ce se întâmplă deoarece oamenii cred că atunci când păstrăm aceeaşi termeni, propoziţiile se referă la aceleaşi lucruri, deşi ideile pe care le desemnează aceşti termeni sunt diferite; astfel încât oamenii considerând cuvintele drept lucruri, aşa cum procedează de obicei, aceste maxime vor fi adesea întrebuinţate în demonstrarea propoziţiilor contradictorii.*

THÉOPHILE. Ce nedreptate să condamni bietele maxime pentru ceea ce trebuie imputat proastei întrebuinţări a termenilor cât şi echivocităţii lor! Din acelaşi motiv vor fi criticate silogismele, deoarece se conchide greşit atunci când termenii sunt echivoci. Însă silogismul este prost, pentru că, într-adevăr, împotriva regulilor silogismelor, există patru termeni. Din acelaşi motiv, va fi supus criticii, de asemenea, calculul aritmeticienilor şi algebriştilor, pentru că punând X în locul lui Y, sau luându-l pe *a* drept *b*, din neatenţie, vom trage concluzii pripite şi contradictorii.

§19. PHILALÈTHE. *Cel puţin, eu cred că maximele sunt de puţin folos atunci când avem idei clare şi distincte; alţii le vor chiar şi atunci când nu sunt de nici un folos, şi pretind că cineva care, în aceste împrejurări, nu poate deosebi adevărul de fals fără aceste tipuri de maxime, nu o va putea face nici prin intermediul lor; iar autorul nostru (§16, 17) ne arată chiar faptul că ele nu ne ajută în nici un fel să decidem dacă cineva este sau nu este om.*

THÉOPHILE. Dacă adevărurile sunt foarte simple şi evidente şi aproape de identice şi de definiţii, nu avem nevoie să folosim maxime pentru a obţine aceste adevăruri, căci spiritul le întrebuinţează în mod virtual, trăgând concluzia dintr-o dată. Însă, fără axiomele şi teoremele deja cunoscute, matematicienii ar avea dificultăţi în a progresa; căci, în cazul consecinţelor lungi este bine să te opreşti din timp în timp şi să faci asemenea coloanelor militare la jumătatea drumului, ceea ce îi va ajuta şi pe ceilalţi să-l marcheze. Fără aşa ceva, aceste lungi drumuri vor fi foarte incomode şi vor părea chiar confuze şi obscure, fără să poţi deosebi nimic şi fără să faci cunoscut locul în care te afli. Înseamnă a merge pe mare fără compas, într-o noapte întunecoasă, fără a vedea nici fundul apei, nici malul, nici stelele; [sau] înseamnă a merge pe pământuri întinse, unde nu există nici arbori, nici coline, nici râuri; este asemenea unui lanţ de zale, destinat măsurării lungimilor, care ar avea câteva sute de zale, asemănătoare între ele, fără vreo deosebire, fără zale mai groase, mai mari sau alte diviziuni care ne-ar putea arăta măsurile de un picior, de şase picioare, de o prăjină etc. Spiritul care iubeşte unitatea în diversitate, pune, deci, laolaltă unele dintre aceste consecinţe pentru a forma concluzii mediane, ceea ce presupune întrebuinţarea maximelor şi a teoremelor. În felul acesta ai mai multă satisfacţie, mai multă lumină, o mai bună reţinere, mai multă consecvenţă şi mai puţină repetiţie. Dacă un analist nu ar vrea să presupună, calculând aceste două maxime ale geometriei, că pătratul ipotenuzei este egal cu cele două pătrate ale laturilor unui triunghi dreptunghic, şi că laturile corespunzătoare ale triunghiurilor asemenea sunt proporţionale, imaginându-şi că, deoarece avem demonstraţia celor două teoreme graţie legăturii ideilor pe care le cuprind, ar putea să se dispenseze cu uşurinţă de ele, punând ideile însele în locul lor, atunci va fi foarte departe de socoteala lui. Însă, pentru ca dv. să nu credeţi, domnule, că justa întrebuinţare a acestor maxime este restrânsă numai la ştiinţele matematice, veţi vedea că ea nu este mai mică în jurisprudenţă şi că unul dintre principalele mijloace de a o face mai uşoară şi de a lua în considerare vastul ocean ca pe o hartă geografică, înseamnă să reducem o mulţime de decizii particulare la principii mai generale. De exemplu, se va vedea că o mulţime de legi, de digeste, de acţiuni sau de excepţii, dintre acelea pe care le numim *in factum*, depind de această maximă: *ne quis alterius damno fiat locupletior*, că nu trebuie ca cineva să profite din necazul ce s-ar putea întâmpla altuia, ceea ce ar trebui, totuşi, exprimat puţin mai exact. Este adevărat că există o mare deosebire care trebuie făcută între regulile de drept. Mă refer la cele bune, nu la anumite cuvinte de spirit (*brocardica*) introduse de doctori, care sunt vagi şi obscure; deşi, chiar şi aceste reguli ar putea deveni adesea bune şi utile dacă le-am reformula, în vreme ce infinitele lor distincţii (*cum suis fallentiis*) nu fac

decât să ne încurce. Or, regulile bune sunt fie aforisme, fie maxime; iar prin maxime mă refer atât la axiome cât şi la teoreme. Dacă acestea sunt aforisme, care se formează prin inducţie şi observaţie, şi nu prin raţiune *a priori* şi pe care oamenii învăţaţi le-au produs după o examinare a dreptului stabilit, acest text al jurisconsului[159]... în titlul digestelor, care vorbeşte despre regulile de drept, are loc: *non ex regula jus sumi, sed ex jure quod est regulam fieri*, adică să obţinem reguli dintr-un drept deja cunoscut pentru a ni le aminti mai bine, dar să nu întemeiem dreptul pe aceste reguli. Însă, există maxime fundamentale, care constituie dreptul însuşi şi care formează acţiunile, excepţiile, replicaţiile etc., care, atunci când sunt deprinse cu ajutorul raţiunii pure şi nu vin prin puterea arbitrară a statului, alcătuiesc dreptul natural, regula despre care tocmai v-am vorbit, care interzice profitul păgubitor. Există de asemenea reguli ale căror excepţii sunt rare şi care, drept urmare, sunt considerate universale. Astfel este regula Institutelor a împăratului Iustinian, în §2 al capitolului despre Acţiuni, care afirmă că atunci când este vorba despre lucruri corporale actorul nu posedă nimic, cu excepţia unui singur caz, pe care împăratul porunceşte să fie consemnat în digeste. Însă, mai suntem încă în căutarea lui. Este adevărat că unii, în loc de *sane uno casu*[160], citesc: *sane non uno*[161]. Şi dintr-un caz se pot face uneori mai multe. Cât îi priveşte pe medici, domnul Barner, care ne făcuse să sperăm într-un un *nou Sennertus*, sau într-un sistem de medicină adaptat noilor descoperiri sau opinii, dându-ne al său *Prodomus*, afirmă că modalitatea în care medicii fac în mod curent observaţii în sistemele lor de practică este aceea de a explica arta de a vindeca, tratând fiecare boală în parte, conform ordinii părţilor corpului uman sau altfel, fără a fi dat precepte de practică universală, comune mai multor maladii şi simptome, lucrul acesta obligându-i la o infinitate de repetiţii; astfel încât, am putea elimina, după părerea lui, cele trei cvarte ale lui Sennertus şi să sintetizăm mult ştiinţa cu ajutorul propoziţiilor generale şi, mai ales, cu ajutorul acelora cărora li se potriveşte acel καθόλου πρῶτον al lui Aristotel, adică cele care sunt reciproce sau care se aseamănă cu acestea. Cred că are dreptate să recomande această metodă, mai ales în privinţa preceptelor, unde medicina este demonstrativă; însă, în măsura în care ea este empirică nu este nici uşor, nici sigur să formezi propoziţii universale. Şi, în plus, există de obicei complicaţii în maladiile particulare, care se constituie ca o imitaţie de substanţe, în aşa măsură încât o maladie este asemenea unei plante sau unui animal, care are o istorie proprie, adică: acestea sunt moduri sau feluri de a fi, cărora li se potriveşte ceea ce am spus despre corpurile sau lucrurile substanţiale, o febră ce revine din patru în patru zile fiind la fel de dificil de aprofundat ca aurul sau argintul viu. Astfel, este bine, în ciuda preceptelor universale, să cercetăm în cazul speciilor de maladii

modalităţi de vindecare şi remedii care să satisfacă mai multe indicaţii şi concursuri de împrejurări împreună şi, mai ales, să le adunăm pe acelea pe care experienţa le-a autorizat. Ceea ce Sennertus nu a făcut suficient, căci oamenii învăţaţi au observat faptul că acele compoziţii de reţete pe care le propune sunt deseori formate *ex ingenio*, din ochi, şi nu autorizate de experienţă, cum ar fi trebuit pentru a fi mai sigur de ceea ce faci. Eu cred, deci, că cel mai bine ar fi să punem laolaltă cele două căi şi să nu ne mai plângem de repetiţii într-o materie atât de delicată şi atât de importantă cum este medicina, unde consider că ne lipseşte ceea ce avem în exces, după părerea mea, în jurisprudenţă, adică acele cărţi despre cazuri particulare şi culegeri despre ceea ce a fost deja observat. Căci, cred că ne-ar ajunge a mia parte a cărţilor jurisconsulilor, însă niciodată nu ar fi prea mult în materie de medicină, chiar dacă am fi avut de o mie de ori pe mai multe observaţii de caz. Jurisprudenţa este în întregime fondată pe raţiune în privinţa a ceea ce nu este expres indicat prin legi sau prin obiceiuri. Căci, le putem totdeauna obţine sau din lege sau din dreptul natural, în absenţa legii, cu ajutorul raţiunii. Şi legile fiecărei ţări sunt finite şi determinate, sau pot să devină astfel; în vreme ce în medicină principiile de experienţă, adică observaţiile, nu pot fi prea mult multiplicate, pentru a da o mai bună ocazie raţiunii să descifreze ceea ce natura nu ne lasă să cunoaştem decât pe jumătate. În rest, nu cunosc pe nimeni care să întrebuinţeze axiomele în maniera în care învăţatul autor, despre care vorbiţi, ne recomandă să o facem, (§16, 17), ca şi cum cineva, pentru a demonstra unui copil că un negru este om, se foloseşte de principiul: ceea ce este este, spunând un negru are suflet raţional, or sufletul raţional şi omul sunt acelaşi lucru şi, prin urmare, dacă, având sufletul raţional, nu ar fi om, ar fi fals ca ceea ce este, este, sau, acelaşi lucru ar exista şi nu ar exista în acelaşi timp. Căci, fără a întrebuinţa aceste maxime, care nu sunt adecvate aici, şi care nu intră în mod direct în raţionament, după cum de asemenea nu afirmă nimic, toată lumea s-ar mulţumi să raţioneze astfel: un negru are suflet raţional, oricine este suflet raţional este om, deci negrul este om. Şi, dacă cineva, prevenit asupra faptului că nu există suflet raţional când acesta nu ni se pare aşa, ar conchide că acei copii care tocmai s-au născut şi imbecilii nu aparţin speciei umane (după cum, într-adevăr, autorul istoriseşte că a discutat cu persoane foarte rezonabile care negau lucrul acesta), nu cred că proasta întrebuinţare a maximei care spune că este imposibil ca (acelaşi) lucru să fie şi să nu fie i-ar seduce şi nici că se gândeau la ea în momentul în care alcătuiau acest raţionament. Sursa erorii lor este o extindere a principiului autorului nostru, care neagă că există ceva în suflet de care nu suntem conştienţi, în vreme ce aceşti domni mergeau până acolo încât negau sufletul însuşi, pe când ceilalţi nu îl apercepeau.

CAPITOLUL VIII

DESPRE PROPOZIŢIILE TRIVIALE

PHILALÈTHE. Consider ca persoanele raţionale nu se păzesc să întrebuinţeze axiomele identice în maniera despre care tocmai am vorbit. §2. De asemenea, se pare că aceste maxime pur identice nu sunt decât propoziţii triviale sau *nugatoriae*[162] aşa cum şcolile însele le numesc. Şi nu m-aş fi mulţumit să spun faptul că ele par astfel, dacă surprinzătorul dv. exemplu despre demonstraţia conversiei, prin intermediul identicelor, nu mă făcea să fiu prudent de aici înainte atunci când era vorba de a dispreţui ceva. Cu toate astea, vă voi istorisi ce anume se spune pentru a le declara cu totul triviale. Anume, §3, că se recunoaşte la prima vedere că acestea nu aduc nici o cunoştinţă, dacă aceasta nu este pentru a arăta unui om absurditatea în care s-a angajat.

THÉOPHILE. Socotiţi acest lucru fără valoare, domnule, şi nu recunoaşteţi, oare, că a reduce o propoziţie la absurd înseamnă a-i demonstra contradictoria? Sunt convins că nu vom instrui un om spunându-i că nu trebuie să nege şi să afirme identicul în acelaşi timp, ci îl instruim arătându-i prin forţa consecinţelor că făcea lucrul acesta fără să se gândească. E greu, după părerea mea, să ne dispensăm de aceste demonstraţii apagogice, adică acelea care reduc la absurd, şi să demonstrăm totul cu ajutorul celor ostensive, cum sunt numite; geometrii, care sunt foarte curioşi, le experimentează destul de mult. Proclos o remarcă din când în când, atunci când observă că anumiţi geometrii antici, de după Euclid, au descoperit o demonstraţie mai directă (cum crede el) decât a sa. Însă tăcerea acestui comentator antic ne arată suficient de bine că acest gen de demonstraţie nu a existat.

§3. PHILALÈTHE. Cel putin recunoaşteţi că se pot forma un milion de propoziţii cu puţin efort, însă, la fel de nefolositoare; căci, nu este oare trivial să remarci, de exemplu, că stridia este stridie şi că este fals să o negi, sau să spui că stridia nu este stridie? Lucru despre care autorul nostru spune, în mod amuzant, că un om care ar face din această stridie când subiect, când atribut sau *predicatum*-ul, *ar fi exact ca o maimuţă care s-ar amuza aruncând o stridie dintr-o mână în alta, ceea ce ar putea la fel de bine satisface foamea maimuţei pe cât aceste propoziţii sunt capabile să satisfacă înţelegerea unui om.*

THÉOPHILE. Consider că acest autor, pe cât de plin de spirit, pe atât de înzestrat cu judecată, are toate motivele din lume să vorbească împotriva acelora care le întrebuinţează în felul acesta. Însă, vedeţi bine cum trebuie folosite identicele pentru a le face utile; anume, arătând prin forţa consecinţelor şi a definiţiilor faptul că celelalte adevăruri, pe care vrea să le întemeieze, se reduc la acestea.

§4. PHILALÈTHE. Recunosc acest fapt şi vad bine că o putem aplica cu atât mai mult cu cât *propoziţiile care par triviale şi care şi sunt astfel în multe situaţii, unde o parte a ideii complexe este afirmată despre obiectul acestei idei, ca atunci când spui: plumbul este un metal; în spiritul unui om care cunoaşte semnificaţia acestor termeni şi care ştie că plumbul este un corp foarte greu, fuzibil şi maleabil, există această singură întrebuinţare, însă atunci când spui metal, îi desemnezi dintr-o dată mai multe dintre ideile simple, în loc să i le socoteşti una câte una.* §5. *Acelaşi lucru se întâmplă atunci când o parte a definiţiei este afirmată despre termenul definit; ca atunci când spunem: aurul este fuzibil, presupunând că aurul a fost definit, ca un corp galben, greu, fuzibil şi maleabil. La fel, putem spune că triunghiul are trei laturi, că omul este animal, că un cal de paradă este un animal care nechează, ceea ce ne ajută la definirea cuvintelor şi nu pentru a afla ceva în afara definiţiei. Însă ni se comunică ceva atunci când ni se spune că omul are o noţiune despre Dumnezeu şi că opiumul îl cufundă în somn.*

THÉOPHILE. În afară de ceea ce am spus despre identice, care sunt în întregime astfel, vom vedea că acestea au pe jumătate şi o utilitate particulară. De exemplu: un om înţelept este întotdauna un om; ceea ce ne dă de înţeles că el nu este infailibil, că este muritor etc. Cineva are nevoie, fiind în primejdie, de un glonţ pentru pistol şi duce lipsă de plumb, pentru a-l topi în forma pe care o are; un prieten îi spune: Amintiţi-vă că argintul pe care îl aveţi în punga de bani este fuzibil; acest prieten nu îi va comunica o calitate a argintului, ci îl va face să se gândească la o întrebuinţare pe care i-o poate da, pentru a avea gloanţe de pistol în această nevoie presantă. O bună parte a adevărurilor morale şi a celor mai frumoase sentinţe ale autorilor sunt de acest fel: cel mai adesea ele nu ne comunică nimic, însă ne determină să ne gândim la ceea ce ştim deja. Acest iamb din tragedia latină:

Cuivist potest acidere, quod cuiquam potest

care ar putea fi astfel tradus, deşi mai puţin elegant: ceea ce se poate întâmpla unuia, se poate întâmpla fiecăruia, nu face decât să ne amintească de condiţia umană, *quod nihil humani a nobis alienum putare debemus*[163]. Această regulă a jurisconsulţilor: *qui jure suo utitur, nemini facit injuriam* (acela care se foloseşte de dreptul lui nu face rău nimănui) pare trivială. Cu toate acestea, ea are o întrebuinţare foarte bună în anumite împrejurări şi te face să te gândeşti chiar la ceea ce trebuie. Ca şi cum dacă cineva şi-ar înălţa casa atât cât e permis prin statut şi uzanţă, luând în acest fel vederea unui vecin, el ar plăti acestui vecin în primul rând prin aceeaşi regulă de drept, dacă acesta s-ar hotărî să facă plângere. În rest, propoziţiile de fapt sau experienţele, ca aceea care spune că opiumul este narcotic, ne conduc mai departe decât adevărurile pur raţionale, care nu ne pot niciodată conduce dincolo de

ceea ce se află în ideile noastre distincte. În ceea ce priveşte această propoziţie, că orice om are o noţiune despre Dumnezeu, ea este raţională atunci când noţiune înseamnă idee. Căci ideea de Dumnezeu este, după părerea mea, înnăscută în toţi oamenii; dacă însă această noţiune desemnează o idee la care ne gândim în mod actual, este o propoziţie de fapt, care depinde de istoria speciei umane. §7. În fine, [propoziţia] un triunghi are trei laturi, nu este atât de identică pe cât pare, căci este necesară puţină atenţie pentru a vedea că un poligon trebuie să aibă tot atâtea unghiuri câte laturi are; prin urmare, ar exista o latură în plus, dacă nu am presupune că poligonul este închis.

§9. PHILALÈTHE. *Se pare că propoziţiile generale pe care le formăm despre substanţe sunt în marea lor majoritate frivole, dacă sunt certe. Iar acela care ştie semnificaţia cuvintelor substanţă, om, animal, formă, suflet vegetativ, senzitiv, raţional, va formula mai multe propoziţii indubitabile, inutile însă, în special asupra sufletului, despre care se vorbeşte adesea, fără a şti ce anume este el cu adevărat. Fiecare poate observa o infinitate de propoziţii, de raţionamente şi de concluzii de felul acesta în cărţile de metafizică, de teologie scolastică şi de un anumit fel de fizică, a căror lectură nu îl va învăţa nimic în plus despre Dumnezeu, despre spirite şi despre corpuri, decât ceea ce ştia înainte de a fi parcurs aceste cărţi.*

THÉOPHILE. Este adevărat că aceste compendii de metafizică şi atâtea alte cărţi de felul acesta, care se văd de obicei, nu comunică decât cuvinte. A spune, de exemplu, că metafizica este ştiinţa fiinţei în general, care explică principiile şi afecţiunile care emană din ea; că principiile fiinţei sunt esenţa şi existenţa; şi că afecţiunile sunt fie primitive, în speţă unul, adevărul, binele, fie derivate, în speţă identicul şi diversul, simplul şi compusul etc., şi cum este fiecare dintre aceşti termeni, fără a ne oferi altceva decât noţiuni vagi şi distincţii de cuvinte, aceasta înseamnă a abuza de numele de ştiinţă. Totuşi, trebuie să facem această dreptate scolasticilor mai profunzi, asemenea lui Suarez (despre care Grotius face atât de mare caz) şi să recunoaştem că există uneori discuţii importante, ca cea despre continuu, despre infinit, despre contingenţă, despre realitatea abstracţiilor, despre principiul individuaţiei, despre originea şi vidul formelor, despre suflet şi facultăţile sale, despre raportul dintre Dumnezeu şi creaturile sale etc., şi chiar în morală, despre natura voinţei şi despre principiile justiţiei; într-un cuvânt, trebuie să recunoaştem că există şi lucruri valoroase în aceste nimicuri, însă doar persoanele luminate pot profita de ele; şi a ne împovăra tinereţea cu o seamă de inutilităţi, pentru că există ceva bun pe ici, pe colo, ar însemna să ne gospodărim prost cel mai preţios dintre toate lucrurile, care este timpul. În rest, noi nu suntem total lipsiţi de propoziţii generale despre substanţe, care să fie sigure şi care să merite să fie cunoscute: există mari şi frumoase adevăruri despre Dumnezeu şi despre suflet pe care învăţatul nostru autor le

arată sau cu de la sine putere, sau, în parte, după alții. Am adăugat poate și noi câte ceva. Și în ceea ce privește cunoștințele generale referitoare la corpuri, am adăugat unele suficient de importante la acelea pe care Aristotel ni le-a lăsat și trebuie să spunem că fizica, chiar și cea generală, a devenit mult mai aproape de realitate decât era înainte. Cât privește metafizica reală, începem să o întemeiem și să descoperim adevăruri importante întemeiate în rațiune și confirmate de experiență, care aparțin substanțelor în general[164]. Eu sper, de asemenea, să fi dus mai departe cunoașterea generală despre suflet și despre spirite. O asemenea metafizică este ceea ce cerea Aristotel: este știința care poartă la el numele de Ζητουμένη, cea dorită[165], sau cea pe care el o căuta, ce trebuia să fie în privința celorlaltor științe teoretice, ceea ce știința fericirii este pentru arte, de care ea are nevoie și ceea ce este arhitectura pentru muncitori. Iată de ce Aristotel spunea că celelalte științe depind de metafizică în calitate de știință, cea mai generală, de unde trebuie să-și împrumute principiile, demonstrate aici. De aceea este necesar să știm că adevărata morală este pentru metafizică ceea ce practica este pentru teorie, pentru că de doctrina substanțelor universale depinde cunoașterea spiritelor și, în particular, a lui Dumnezeu și a sufletelor, care dă o justă întindere justiției și virtuții. Căci, după cum am observat altă dată, dacă nu există nici providență, nici viață viitoare, înțeleptul ar fi mai mărginit în practicarea virtuții, căci nu ar raporta totul decât la satisfacția lui prezentă și chiar această satisfacție, care apare deja la Socrate, la împăratul Marc Aureliu, la Epictet și la alți antici, nu ar fi atât de bine întemeiată întotdeauna fără aceste frumoase și mari viziuni pe care ordinea și armonia universului ni le deschid într-un viitor fără granițe; altminteri, tihna sufletului nu va fi decât ceea ce se numește răbdare cu forța, astfel încât se poate spune că teologia naturală, care cuprinde două părți, teoria și practica, înglobează metafizica reală și, deopotrivă, morala cea mai perfectă.

§12. PHILALÈTHE. *Iată cunoștințe neândoielnice care sunt departe de a fi triviale sau pur verbale. Însă, se pare că acestea din urmă sunt acelea unde două abstracții sunt afirmate una despre cealaltă; de exemplu, economisire înseamnă austeritate, recunoștință înseamnă dreptate; și oricât de seducătoare pot părea, uneori, aceste propoziții la prima vedere, totuși, dacă noi vom dori să vedem care este relevanța lor, vom descoperi că toate acestea nu aduc altceva decât semnificația termenilor.*

THÉOPHILE. Totuși, semnificațiile termenilor, adică definițiile, alăturate axiomelor identice, exprimă principiile tuturor demonstrațiilor: și cum aceste definiții ne pot arăta, în același timp, ideile și posibilitățile lor, este evident că ceea ce depinde de ele nu este întotdeauna pur verbal. În ceea ce privește exemplul cu enunțul recunoștința înseamnă dreptate, sau mai degrabă o parte a dreptății, el nu este de disprețuit, căci ne arată că ceea ce se

numeşte *actio ingrati*, sau plângerea care se poate face împotriva celor nerecunoscători, ar trebui să fie mai puţin neglijată în tribunale. Romanii acceptau acesastă procedură îndreptată contra liberţilor sau sclavilor eliberaţi, şi chiar şi astăzi ea trebuie să aibă loc în privinţa anulării donaţiilor. În rest, am spus deja altă dată faptul că şi ideile abstracte pot fi atribuite una alteia, genul speciei, ca atunci când spunem: Durata este o continuitate, virtutea este o deprindere; însă justiţia universală este nu numai o virtute, ci este chiar întreaga virtute morală.

CAPITOLUL IX

DESPRE CUNOAŞTEREA PE CARE O AVEM DESPRE EXISTENŢA NOASTRĂ

§1. PHILALÈTHE. *Nu am examinat până acum decât esenţele lucrurilor, şi, cum spiritul nostru nu le cunoaşte decât prin abstracţie, detaşându-le de orice existenţă particulară, alta decât aceea care este în intelectul nostru, ele nu ne oferă nici un fel de cunoştinţe în privinţa existenţei reale. Iar propoziţiile universale, despre care putem avea o cunoştinţă sigură, nu se raportează la existenţă. Şi, de altfel, de fiecare dată când atribuim ceva anume unui individ dintr-un gen sau dintr-o specie, printr-o propoziţie care nu ar fi sigură dacă acelaşi lucru ar fi atribuit genului sau speciei în general, propoziţia nu ar aparţine decât existenţei şi nu ar da la iveală decât o legătură accidentală între aceste lucruri existente în particular, ca atunci când se spune că un anumit om este învăţat.*

THÉOPHILE. Sunt de acord căci şi în acest sens şi filosofii, deosebind atât de des între ceea ce aparţine esenţei şi ceea ce aparţine existenţei, atribuie existenţei tot ceea ce este accidental sau contingent. Foarte adesea nu ştim nici măcar dacă propoziţiile universale, pe care le cunoaştem doar cu ajutorul experienţei, nu sunt poate contingente, pentru că experienţa noastră este limitată; ca în ţările unde apa nu îngheaţă niciodată, astfel încât propoziţia apa este întotdeauna într-o stare fluidă, nu este esenţială, ceea ce aflăm venind în ţările mai reci. Totuşi, putem lua accidentalul într-un mod mai slab, astfel încât să fie ca un mijloc între el şi esenţial; şi acest termen mediu este naturalul, adică ceea ce nu aparţine lucrului în mod necesar dar, care totuşi i se potriveşte de la sine, dacă nimic nu îl împiedică. Astfel, cineva ar putea susţine, ce-i drept, că nu este esenţial ca apa, dar că

este natural, cel puţin, ca apa să fie fluidă. Am putea susţine acest lucru, spun eu, dar acest fapt nu este totuşi ceva demonstrat şi poate că locuitoruii de pe Lună, dacă ar exista, ar avea motiv să nu se creadă mai puţin îndreptăţiţi să spună că este natural pentru apă să fie îngheţată. Totuşi, există alte cazuri unde naturalul este mai puţin echivoc, de exemplu: o rază de lumină merge totdeauna drept în acelaşi mediu, numai dacă, din întâmplare, nu întâlneşte vreo suprafaţă care o reflectă. Mai mult, Aristotel are obiceiul să materia drept sursa lucrurilor accidentale; însă, în acest caz, trebuie să înţelegem materia secundă, adică conglomeratul sau amestecul corpurilor.

§2. PHILALÈTHE. Am facut deja observaţia, conform excelentului autor englez care a scris *Eseul asupra Intelectului*, că *noi cunoaştem existenţa noastră prin intuiţie, pe cea a lui Dumnezeu prin demonstraţie şi pe a celorlalţi prin senzaţie. Îmi amintesc faptul că aţi fost de acord cu acest lucru.* §3. *Or, această intuiţie, care ne face cunoscută existenţa noastră pentru noi înşine, face ca noi să o cunoaştem cu o evidenţă completă, care nu este capabilă să fie dovedită şi care nici nu are nevoie de vreo dovadă; chiar atunci când încep să mă îndoiesc de toate lucrurile, această îndoială însăşi nu îmi permite să mă îndoiesc de existenţa mea. În fine, noi avem, în legătură cu cele de mai sus, cel mai înalt grad de certitudine pe care ni-l putem imagina.*

THÉOPHILE. Sunt în întregime de acord cu toate acestea. Şi adaug faptul că apercepţia imediată a existenţei noastre şi a ideilor noastre ne furnizează primele adevăruri *a posteriori*, sau de fapt, adică primele experienţe, aşa cum propoziţiile identice conţin primele adevăruri *a priori*, sau de raţiune, adică primele lumini. Şi unele şi celelalte sunt imposibil de demonstrat şi pot fi numite imediate; primele deoarece există nemijlocire între intelect şi obiectul său, cele din a doua categorie, pentru că există nemijlocire între subiect şi predicat.

CAPITOLUL X

DESPRE CUNOAŞTEREA PE CARE O AVEM DESPRE EXISTENŢA LUI DUMNEZEU

§1. PHILALÈTHE. *Dumnezeu dând sufletului nostru facultăţile cu care este înzestrat, nu s-a lăsat pe sine fără o mărturie; căci simţurile, inteligenţa şi raţiunea ne furnizează dovezi evidente despre existenţa lui.*

THÉOPHILE. Dumnezeu nu numai că a dat sufletului facultăți apte să îl cunoască, dar i-a imprimat, de asemenea, caractere care să îl indice, deși are nevoie de facultăți pentru a-și da seama de aceste caractere. Nu vreau însă să repet ceea ce am discutat în legătură cu ideile și adevărurile înnăscute, între care eu număr ideea de Dumnezeu și adevărul existenței sale. Să ne întoarcem mai degrabă la fapt.

PHILALÈTHE. *Chiar dacă existența lui Dumnezeu este adevărul cel mai ușor de demonstrat cu ajutorul rațiunii și chiar dacă evidența sa o egalează, dacă nu mă înșel, pe aceea a demonstrațiilor matematice, ea cere totuși atenție. Nu este nevoie, în primă instanță, decât să reflectăm asupra noastră înșine și asupra propriei noastre existențe indubitabile.* §2. *Astfel, presupun că fiecare cunoaște că există ceva ce există în mod actual și că, în felul acesta, există o ființă reală. Dacă există cineva care se poate îndoi de propria sa existență, declar că nu lui îi vorbesc.* §3. *În plus, noi știm printr-o cunoaștere imediată, că neantul pur nu poate produce o ființă vie. De unde urmează, cu o evidență matematică, că ceva a existat dintotdeauna, deoarece tot ceea ce are un început trebuie să fi fost produs de către altceva.* §4. *Dar orice ființă care își ia existența de la o altă ființă, ia de la aceasta, de asemenea, tot ceea ce are și toate facultățile sale. Deci sursa eternă a tuturor ființelor este, de asemenea, principiul tuturor puterilor lor, astfel încât această ființă eternă trebuie să fie de asemenea atotputernică.* §5. *În plus, omul află în el însuși cunoaștere. Prin urmare, există o ființă inteligibilă. Or este imposibil ca ceva privat în mod absolut de cunoaștere și de percepție să producă o ființă inteligibilă și este contrar ideii de materie, privată de simțământ, să se producă prin ea însăși. Deci, sursa lucrurilor este inteligentă și a existat o ființă inteligentă dintotdeauna.* §6. *O ființă eternă puternică și inteligibilă în mod absolut este ceea ce se numește DUMNEZEU. Dacă s-ar găsi cineva suficient de nesocotit pentru a presupune că omul este singura ființă care are cunoaștere și înțelepciune, și că s-a născut totuși din pură întâmplare, și că același principiu orb și fără cunoaștere este acela care conduce tot restul universului, l-aș sfătui să examineze pe îndelete critica cu adevărat solidă și plină de forța lui Cicero* (De legibus, *cartea 2). Cu siguranță, spune el, nimeni nu ar trebui să fie atât de prostește orgolios încât să-și imagineze că înlăuntrul lui există un intelect și o rațiune, dar că nu există nici o inteligență care să guverneaze tot acest vast univers. Din ceea ce tocmai am spus, decurge în mod evident că noi avem o cunoaștere mai certă despre existența lui Dumnezeu decât despre oricare alt lucru din afara noastră.*

THÉOPHILE. Vă asigur, domnule, cu toată sinceritatea că sunt tare mâhnit să fiu obligat să spun ceva împotriva acestei demonstrații: însă, o fac

doar pentru a vă da ocazia să umpleți acest vid. Mă refer în principal la pasajul în care trageți concluzia (§3) că ceva a existat dintotdeauna. Descopăr ambiguități aici. Dacă vreți să spuneți că nu a existat niciodată un timp în care nu exista nimic, sunt de acord, ceea ce decurge cu adevărat din propozițiile precedente, printr-o consecință matematică. Căci, dacă vreodată ar fi existat nimic ar fi existat tot timpul nimic, nimicul neputând produce o ființă; deci nu am exista nici noi înșine, ceea ce este împotriva adevărului primar de experiență. Însă, ceea ce urmează ne arată în primul rând faptul că, atunci când spuneți că ceva a existat dintotdeauna, dv. vă referiți la un lucru etern. Cu toate acestea nu rezultă din cele spuse de dv. până acum, anume că, dacă a existat totdeauna ceva, a existat tot timpul un anume lucru, adică, există o ființă eternă. Căci, unii adversari vor spune că eu am fost produs de alte lucruri și acestea de altele. În plus, dacă unii admit ființe eterne (cum fac epicurienii cu atomii lor), nu se vor considera obligați din acest motiv să fie de acord cu ființa eternă, care să fie singura sursă a tuturor celorlalte. Căci, dacă ei vor fi de acord cu faptul că ceea ce dă existență dă, de asemenea, și celelalte calități și potențe ale lucrului, ei vor nega faptul că un singur lucru dă existență celorlalte și vor spune chiar că la fiecare lucru trebuie să participe mai multe altele. Astfel, doar prin aceasta nu vom ajunge la o sursă a tuturor puterilor. Totuși, este foarte rezonabil să consideri că există una și aceeași prin care universul este guvernat cu înțelepciune. Însă, considerând materia susceptibilă de simțământ, s-ar putea să fim dispuși să credem că nu este deloc imposibil ca ea să-l poată produce. Cel puțin, va fi dificil să aducem o probă care să ne arate în același timp că aceasta este cu adevărat incapabilă; și presupunând că și gândirea noastră se datorează unei ființe cugetătoare, putem considera ca de la sine înțeles, fără a prejudicia demonstrația, faptul că această ființă cugetătoare trebuie să fie Dumnezeu?

§7. PHILALÈTHE. Nu mă îndoiesc de faptul că acest excelent bărbat, de la care am împrumutat această demonstrație, este capabil să o perfecționeze: și îmi voi da silința să îl incit, pentru că nu ar putea face un mai mare serviciu publicului. Dv. înșivă o doriți, ceea ce mă face să cred că *dv. nu considerați că, pentru a-i reduce pe atei la tăcere, trebuie să avem drept singur subiect de discuție existența ideii de Dumnezeu în noi, așa cum fac unii, care se atașează foarte tare de această descoperire favorită, până la respingerea oricărei demonstrații a existenței lui Dumnezeu sau, cel puțin, să își dea silința să le șubrezească și să interzică întrebuințarea lor ca și cum ele ar fi fost slabe sau false; deși, în esență, acestea sunt dovezi care ne arată atât de clar și într-un mod atât de convingător existența acestei suverane ființe, prin luarea în considerare a propriei noastre existențe și a părților sensibile ale universului, încât nu cred că un om înțelept i-ar putea rezista.*

THÉOPHILE. Deşi sunt adeptul ideilor înnăscute şi, în special, al ideii de Dumnezeu, nu cred că demonstraţiile cartezienilor, obţinute din ideea de Dumnezeu, sunt perfecte. Am arătat pe larg în altă parte (în *Actes de Leipzig* şi în Memoriile din Trevoux) că demonstraţia pe care Descartes a împrumutat-o de la Anselm, arhiepiscop de Canterbury, este foarte frumoasă şi foarte ingenioasă, ce-i drept, dar că are un gol de umplut. Acest celebru arhiepiscop, care a fost fără îndoială unul dintre cei mai capabili oameni ai timpului său, se felicită, nu fără motiv, de a fi găsit un mijloc de a dovedi *a priori* existenţa lui Dumnezeu, prin propria sa noţiune, fără a recurge le efectele sale. Şi iată aici, aproximativ, conţinutul argumentului său: Dumnezeu este cel mai mare sau (cum spune Descartes) cea mai perfectă dintre fiinţe sau este o fiinţă de o mărime şi de o perfecţiune supremă, care cuprinde toate gradele. Aceasta este noţiunea de Dumnezeu. Iată acum felul în care existenţa decurge din această noţiune. Să exişti înseamnă ceva mai mult decât să nu exişti sau existenţa adaugă un grad mărimii sau perfecţiunii şi, după cum afirmă Descartes, existenţa este ea însăşi o perfecţiune. Deci acest grad de mărime şi perfecţiune, sau această perfecţiune care constă în existenţă, este în această fiinţă supremă foarte mare, complet perfect; căci, altminteri i-ar lipsi un anumit grad, împotriva definiţiei sale. Şi, prin urmare, această fiinţă supremă există. Scolasticii, fără a-l excepta chiar pe Doctorul lor Angelic, au disprețuit acest argument şi l-au prezentat ca pe un paralogism; lucru în privinţa căruia s-au înşelat foarte tare, iar Descartes, care studiase destul de mult filosofia scolastică la colegiul iezuiţilor din La Flèche, l-a reabilitat pe bună dreptate. Acesta nu este un paralogism, dar este o demonstraţie imperfectă, care presupune ceva care trebuie demonstrat pentru a-l face de o evidenţă matematică, anume să se presupună în mod tacit că această idee a fiinţei celei mai mari sau complet perfecte este posibilă şi nu implică nici o contradicţie. Ceea ce înseamnă deja ceva, întrucât, cu ajutorul acestei observaţii demonstrăm că, presupunând că Dumnezeu este posibil, el există, fapt ce constituie doar privilegiul divinităţii. Avem dreptul să presupunem posibilitatea oricărei fiinţe şi în mod special pe aceea a lui Dumnezeu, până când cineva va dovedi contrariul. Astfel încât acest argument metafizic ne dă deja o concluzie morală demonstrativă, care ne spune că, ţinând cont de condiţia prezentă a cunoştinţelor noastre, trebuie să considerăm că Dumnezeu există şi să acţionăm ca atare. Însă, ar fi totuşi de dorit ca oameni învăţaţi să desăvârşească demonstraţia cu rigoarea unei evidenţe matematice şi consider că am spus deja în altă parte câte ceva care îi va ajuta. Celălalt argument al lui Descartes, care susţine existenţa lui Dumnezeu, prin faptul că ideea lui se află în sufletul nostru şi pentru că ea trebuie să fi venit de la sursa originară, este însă şi mai puţin convingător. Căci, în primul rând, acest argument are neajunsul, comun cu cel precedent, de a presupune că

există în noi o asemenea idee, anume că Dumnezeu este posibil. Căci ceea ce invocă Descartes este că, vorbind despre Dumnezeu, noi înţelegem ce spunem şi că, prin urmare, noi avem această idee, ce este un indiciu înşelător, pentru că vorbind despre mişcarea perpetuă mecanică, de exemplu, noi înţelegem ce spunem, şi totuşi această mişcare este imposibilă, iar ideea ei nu am putea-o avea decât în aparenţă. Şi, în al doilea rând, acelaşi argument nu dovedeşte suficient faptul că ideea de Dumnezeu, dacă o avem, trebuie să vină de la original. Nu vreau să mă opresc aici. Îmi spuneţi, domnule, că atunci când recunoaştem în noi ideea înnăscută de Dumnezeu, nu nu mai avem dreptul să ne îndoim de existenţa ei? Însă nu accept o astfel de îndoială decât în raport cu o demonstraţie riguroasă, întemeiată doar în idee. Căci, suntem destul de siguri, de altfel, de ideea şi de existenţa lui Dumnezeu. Şi vă veţi aminti că v-am arătat în ce fel ideile sunt în noi, nu întotdeauna accesibile conştiinţei noastre, dar întotdeauna în măsură să le putem obţine din propria noastră esenţă şi să le facem apte să fie conştientizate. Şi este de asemenea ceea ce cred despre ideea de Dumnezeu, a cărui posibilitate şi existenţă o pot demonstra în mai multe feluri. Şi armonia prestabilită însăşi ne furnizează un nou mijloc incontestabil. De altfel, consider că aproape toate mijloacele care au fost întrebuinţate pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu sunt bune şi ne-am putea servi de ele dacă le-am perfecţiona, şi nu consider că trebuie să îl neglijăm pe cel obţinut din ordinea lucrurilor.

§9. PHILALÈTHE. Va fi, poate, indicat sa insistăm asupra acestei probleme, anume, *dacă o fiinţă cugetătoare se poate naşte dintr-o fiinţă necugetătoare şi lipsită de orice simţământ sau cunoaştere, aşa cum ar putea fi materia.* §10. *Este, de asemenea, la fel de evident că o parte a materiei este incapabilă să producă ceva prin ea însăşi şi să-şi dea singură mişcare; deci, este necesar fie ca mişcarea ei să fie eternă, fie să-i fi fost imprimată de o fiinţă mai puternică. Dacă această mişcare ar fi eternă, ar fi totuşi incapabilă să producă cunoaştere. Împărţiţi-o în atâtea bucăţi în câte vă va plăcea, ca pentru a o spiritualiza, daţi-i orice chip şi orice mişcare veţi dori, faceţi din ele o sferă, un cub, un con, o prismă, un cilindru etc., ale căror diametre nu sunt decât a 1.000.000 parte din unitatea numită* gri, *care este 1/10 dintr-o linie, care este 1/10 dintr-un deget, care este 1/10 dintr-un picior, care este 1/3 dintr-un pendul, a cărui fiecare vibraţie la un unghi de 45 de grade este egală cu o secundă, această bucată de materie, oricât de mică ar fi, nu va acţiona asupra altor corpuri de o mărime proporţională cu a lui altfel decât acţionează între ele corpurile care au mărimea de un deget sau de un picior în diametru. Şi putem spera cu tot atât temei să avem simţământ, idei sau cunoaştere, punând laolaltă mari părţi de materie într-o anumită formă şi cu o anumită mişcare, la fel ca prin intermediul celor mai mici părţi ale materiei care există pe lume. Acestea din urmă se ciocnesc, se resping şi rezistă una*

celeilalte, întocmai ca şi cele mari şi este tot ceea ce pot face. Dacă însă materia ar putea să obţină din sine simţământul, percepţia şi cunoaşterea în mod imediat şi fără maşină sau fără ajutorul figurilor şi al mişcărilor, *în acest caz ar trebui ca ea să fie o proprietate inseparabilă a materiei şi a tuturor părţilor sale. Am putea adăuga faptul că, deşi ideea generală şi specifică pe care o avem despre materie ne determină să vorbim despre aceasta ca şi cum ar fi un lucru unic în număr, totuşi, întreaga materie nu este chiar un lucru individual, care să existe ca o fiinţă materială sau un corp singular pe care îl cunoaştem sau pe care îl putem înţelege. Astfel încât, dacă materia ar fi prima fiinţă eternă gânditoare, nu ar fi existat o fiinţă unică eternă, infinită şi cugetătoare, ci un număr infinit de fiinţe eterne, infinite, cugetătoare care ar fi independente unele de celelalte, ale căror forţe ar fi mărginite şi cugetările distincte, şi care, prin urmare, nu ar putea niciodată să producă această ordine, această armonie şi acestă frumuseţe pe care le observăm în natură. De unde decurge în mod necesar faptul că prima fiinţă eternă nu poate fi materia.* Sper că sunteţi mai mulţumit, domnule, de acest raţionament, luat de la celebrul autor al demonstraţiei precedente, cu care dv. nu aţi părut să fiţi de acord.

THÉOPHILE. Consider raţionamentul de faţă cel mai solid din lume şi nu numai exact, ci şi profund şi demn de autorul său. Eu sunt exact de aceeaşi părere, că nu există combinare şi modificare a părţilor materiei, oricât de mici ar fi, care să poată produce percepţie; cu atât mai mult cu cât părţile mari nu pot produce percepţie (cum se recunoaşte în mod evident) şi că totul este proporţional, în părţile mici, cu ceea ce se petrece în cele mari. Mai există o observaţie importantă asupra materiei în afara aceleia pe care o face aici autorul, anume că nu trebuie să o considerăm un lucru unic în număr, sau (după cum am obiceiul să spun) drept o adevărată monadă perfectă sau o unitate, pentru că nu este decât un amas de un număr infinit de fiinţe. Nu era nevoie decât de un pas pentru acest excelent autor pentru a ajunge la sistemul meu. Căci, într-adevăr, eu acord percepţie tuturor acestor fiinţe infinite, fiecare fiind asemenea unui animal dotat cu suflet (sau cu un oarecare principiu activ analog, care constituie adevărata unitate) şi cu ceea ce este necesar acestei fiinţe pentru a fi pasivă şi dotată cu un corp organic. Or, aceste fiinţe au primit natura lor atât activă cât şi pasivă (adică ceea ce au imaterial şi material) de la o cauză generală şi supremă, pentru că altminteri, după cum autorul observă foarte bine, fiind independente unele de altele nu ar putea niciodată să producă această ordine, această armonie şi această frumuseţe, pe care le observăm în natură. Însă acest argument, care nu părea să aibă decât o certitudine morală, este extins la o necesitate complet metafizică prin noua specie de armonie pe care am introdus-o, care este armonia prestabilită. Căci fiecare dintre aceste suflete exprimând în felul

său ceea ce se întâmplă în afară şi neputând avea nici o influenţă asupra altor fiinţe particulare, sau, mai degrabă, trebuind să extragă această expresie din fondul propriu al naturii sale, trebuie cu necesitate ca fiecare să fi primit această natură (sau acest fundament intern al expresiilor a ceea ce se află în exterior) de la o cauză universală, de care depind toate aceste fiinţe şi care face ca una să fie perfect de acord şi în corespondenţă cu celelalte; ceea ce nu se poate întâmpla fără o cunoaştere şi o putere infinite şi printr-un artificiu atât de mare mai ales faţă de consimţământul spontan al maşinii cu acţiunile sufletului raţional, încât un ilustru autor, care a ridicat nişte obiecţii în minunatul său *Dicţionar*[166] aproape că s-a îndoit dacă nu depăşeşte orice înţelepciune posibilă, spunând că aceea a lui Dumnezeu nu îi părea suficient de mare pentru un asemenea efect, recunoscând cel puţin că nu s-a subliniat nicicând mai clar decât acum fragilitatea concepţiilor noastre despre perfecţiunea divină.

§12. PHILALÈTHE. Cât mă bucură acest acord dintre ideile dv. şi cele ale autorului meu! Sper că nu vă veţi supăra, domnule, dacă vă voi istorisi şi restul raţionamentului său asupra acestui subiect. *În primă instanţă el examinează dacă fiinţa cugetătoare, de care depind toate celelalte fiinţe inteligente (şi cu atât mai mult toate celelalte fiinţe), este materială sau nu.* §13. *Se ridică obiecţia că o fiinţă cugetătoare ar putea fi materială. Însă se răspunde că dacă s-ar întâmpla aşa, ar fi suficient ca ea să fie o fiinţă eternă, care are o ştiinţă şi o putere infinite. Mai mult, dacă materia şi cugetarea pot fi separate, existenţa eternă a materiei nu va fi o consecinţă a existenţei eterne a unei fiinţe cugetătoare.* §14. *Aceia care îl fac pe Dumnezeu material vor fi întrebaţi dacă ei cred că fiecare parte a materiei cugetă. Şi în acest caz va rezulta că ar exista tot atâţia zei câte particule de materie. Însă, dacă nu cugetă fiecare parte a materiei, iată încă o fiinţă cugetătoare compusă din particule noncugetătoare, ceea ce a fost deja respins.* §15. *Dacă doar un atom de materie cugetă şi celelalte părţi, deşi deopotrivă eterne, nu cugetă, înseamnă a spune în mod gratuit că o parte a materiei este infinit deasupra celeilalte şi că produce fiinţele cugetătoare noneterne.* §16. *Dacă vrem ca fiinţa cugetătoare, eternă şi materială să fie un conglomerat de particule de materie, ale cărei părţi sunt necugetătoare, cădem din nou în ceea ce a fost deja respins: căci părţile materiei au fost puse în zadar laolaltă, ele nu pot să dobândească decât o nouă legătură locală, care nu poate să le comunice cunoaşterea.* §17. *Nu este important dacă acest conglomerat este în repaus sau în mişcare. Dacă este în repaus, nu este decât o masă fără acţiune, care nu are vreun privilegiu în raport cu un atom; dacă se află în mişcare, această mişcare, care îl deosebeşte de alte particule, trebuind să producă gândire, toate aceste cugetări vor fi limitate şi accidentale, fiecare parte separată fiind fără cugetări şi neavând nimic care să îi*

ordoneze mişcările. Astfel, nu va exista nici libertate, nici alegere, nici înţelepciune, nu mai mult decât în simpla materie brută. §18. *Unii vor crede, cel puţin, că materia este coeternă cu Dumnezeu. Însă nu spun de ce; şi generarea unei fiinţe cugetătoare, pe care ei o admit, este mult mai dificilă decât producerea materiei, care este mai puţin perfectă. Şi poate* (spune autorul), *dacă am vrea să ne îndepărtăm puţin de ideile curente, să ne emancipăm spiritul şi să ne angajăm în examenul cel mai profund pe care l-am putea face naturii lucrurilor, noi am putea să ajungem până la a concepe, deşi într-un mod imperfect, în ce mod a putut fi făcută, în primă instanţă, materia şi în ce mod a început ea să existe prin puterea acestei prime fiinţe eterne. Am înţelege însă că a da fiinţă unui spirit este un efect al acestei puteri eterne şi infinite, mult mai dificil de înţeles. Însă, deoarece aşa ceva ne-ar îndepărta, poate, prea mult* (adaugă el) *de noţiunile pe care filosofia este în prezent fondată în lume, nu aş fi iertat că m-am îndepărtat atât de mult, sau că am încercat, în măsura în care gramatica mi-ar putea-o îngădui, dacă în fond opinia comun stabilită este contrară acestei opinii particulare; aş greşi, spun eu, dacă m-aş angaja în această discuţie, mai ales în acest loc de pe pământ, unde doctrina acceptată este suficient de adecvată scopului meu, deoarece instituie ca indubitabil faptul că, o dată admisă creaţia sau începutul vreunei substanţe oarecare, scoasă din neant, putem presupune cu aceeaşi uşurinţă crearea oricărei alte substanţe, cu excepţia Creatorului însuşi.*

THÉOPHILE. Mi-ai produs o adevărată bucurie, domnule, istorisindu-mi câte ceva din gândirea profundă a învăţatului dv. autor, pe care prudenţa lui foarte scurpuloasă l-a împiedicat să o ducă până la capăt. Ar fi mare păcat dacă ar suprima-o şi ne-ar abandona acolo, după ce ne-a dat apă la moară. Vă asigur, domnule, de faptul că eu cred că există ceva frumos şi important ascuns sub acest soi de enigmă. În linii mari, substanţa ne-ar putea face să bănuim că el înţelege producerea materiei în maniera producerii accidentelor, care nu ridică greutăţi în a o obţine din neant; şi distingând gândirea sa şi filosofia care este acum întemeiată în lume sau în acest loc de pe pământ, nu ştiu dacă nu îi are în vedere pe platonicieni, care considerau materia drept ceva repede trecător şi pasager, în maniera accidentelor, şi aveau o cu totul altă concepţie despre spirite şi despre suflete.

§19. PHILALÈTHE. În fine, dacă unii neagă creaţia, prin care lucrurile sunt făcute din nimic, pentru că nu o pot înţelege, autorul nostru, scriind înainte de a cunoaşte descoperirea dv. asupra temeiului uniunii sufletului cu corpul, le obiectează că *ei nu înţeleg modul în care mişcările voluntare sunt produse în corpuri prin voinţa sufletului şi că nu încetează să creadă acest lucru, convinşi fiind de experienţă; şi el le răspunde pe bună dreptate acelora*

care spun că sufletul, neputând produce o nouă mişcare, produce doar o nouă determinare a spiritelor animale, el le răspunde în replică, spun, că unul este la fel de inconceptibil ca şi celălalt. Şi nimic nu poate fi mai bine spus decât ceea ce adaugă el cu această ocazie, anume că a voi să limitezi ceea ce poate face Dumnezeu la ceea ce putem noi să înţelegem, înseamnă a da o întindere infinită puterii noastre de a înţelege sau de a-l face pe Dumnezeu însuşi finit.

THÉOPHILE. Deşi acum dificultatea uniunii sufletului cu corpul este, după părerea mea, înlăturată, ne rămân altele. Am arătat *a posteriori*, cu ajutorul armoniei prestabilite, că toate monadele îşi au originea în Dumnezeu şi că depind de el. Cu toate acestea, nu putem înţelege modul în care funcţionează în detaliu; şi, în fond, conservarea lor nu este altceva decât o continuă creaţie, aşa cum au recunoscut foarte bine scolasticii.

CAPITOLUL XI

DESPRE CUNOŞTINŢA PE CARE O AVEM DESPRE EXISTENŢA CELORLALTOR LUCRURI

§1. PHILALÈTHE. *Aşadar, după cum doar existenţa lui Dumnezeu are o legătură necesară cu a noastră, ideile pe care le putem avea despre ceva nu dovedesc mai mult existenţa acestui lucru decât poate portretul unui om să dovedească existenţa lui în lume.* §2. *Totuşi, certitudinea că am negru şi alb pe această hârtie, pe calea s e n z a ţ i e i, este la fel de mare ca mişcarea mâinii mele, care nu cedează decât cunoaşterii existenţei noastre şi aceleia a lui Dumnezeu.* §3. *Această certitudine merită numele de cunoaştere. Căci eu nu cred că cineva poate fi, în mod serios, atât de sceptic, încât să fie nesigur de existenţa lucrurilor pe care le vede şi le simte. Cel puţin, acela care îşi poate împinge îndoielile atât de departe nu va avea niciodată vreun diferend cu mine, pentru că nu va putea niciodată să fie sigur că eu spun ceva împotriva părerii sale. Percepţiile lucrurilor sensibile*, §4, *sunt produse de cauze exterioare, care ne afectează simţurile, căci noi nu dobândim aceste percepţii fără ajutorul organelor, iar dacă organele ar fi suficiente, le-ar produce mereu.* §5. *În plus, sunt de acord cu faptul că uneori nu le pot împiedica să se producă în spiritul meu, ca de exemplu lumina, atunci când am ochii deschişi într-un loc unde lumina poate pătrunde; în vreme ce pot abandona ideile care se află în memoria mea. E necesar, deci, să existe o cauză exterioară a acestei impresii puternice, a cărei eficacitate nu o pot*

suprima. §6. *Unele dintre aceste percepţii se produc în noi laolaltă cu durerea, deşi, după aceea, noi ni le reamintim fără a resimţi cea mai mică stânjeneală. Deşi, de asemenea, demonstraţiile matematice nu depind de simţuri, totuşi, examenul pe care îl facem cu ajutorul figurilor ne ajută mult să dovedim evidenţa vederii noastre şi pare să-i confere o certitudine care se apropie de aceea a demonstraţiei înseşi.* §7. *De asemenea, simţurile noastre, în mai multe situaţii, dau mărturie unele pentru altele. Acela care vede focul poate să-l simtă dacă se îndoieşte. Şi scriind lucrul acesta, eu văd că pot schimba urmele de pe hârtie şi să spun dinainte ce nouă idee se va înfăţişa spiritului: însă, atunci când aceste caractere sunt deja scrise, nu mă pot împiedica să le văd aşa cum sunt, iar în plus vederea acestor caractere îl va determina pe un om să pronunţe aceleaşi sunete.* §8. *Dacă cineva crede că toate acestea nu sunt decât un somn prelungit, el va putea să viseze dacă-i place, că îi voi da acest răspuns, anume că certitudinea noastră, întemeiată pe mărturia simţirilor, este atât de perfectă pe cât o permite natura noastră şi pe cât o cere condiţia noastră. Acela care vede o lumânare arzând şi simte căldura flăcării, care îi face rău dacă nu îşi retrage degetele, nu va cere o mai mare certitudine pentru a ordona acţiunea şi, dacă acest visător nu ar proceda astfel, el s-ar trezi. O asemenea asigurare ne este suficientă, deci, fiind la fel de sigură ca plăcerea sau durerea, două lucruri dincolo de care noi nu avem nici un interes în cunoaşterea sau existenţa lucrurilor.* §9. *Însă, dincolo de senzaţia noastră actuală, nu există defel cunoaştere şi nu se află decât verosimilitate, ca atunci când cred că există oameni pe lume; ceea ce este foarte probabil, deşi, în acest moment, singur în cabinetul meu, nu văd nici unul.* §10. *De aceea, ar fi o nebunie să aştepţi o demonstraţie pentru fiecare lucru şi să nu acţionezi conform adevărurilor clare şi evidente, atunci când ele nu sunt demonstrabile. Şi un om care ar dori să le întrebuinţeze în felul acesta, nu ar putea să fie sigur de nimic altceva decât că va pieri în foarte scurt timp.*

THÉOPHILE. Am făcut deja observaţia, în discuţiile noastre precedente, că adevărul lucrurilor sensibile se justifică prin legătura lor, care depinde de adevărurile intelectuale, fondate în raţiune, şi de observaţiile constante în lucrurile sensibile însele, chiar şi atunci când temeiurile nu sunt evidente. Şi, cum aceste temeiuri şi observaţii ne dau posibilitatea să judecăm viitorul în raport cu interesele noastre şi cum succesul corespunde judecăţii noastre raţionale, nu am putea cere şi nici nu am putea avea o certitudine mai mare în legătură cu aceste obiecte. De aceea, putem da socoteală de visele însele şi de slaba lor legătură cu celelalte fenomene. Totuşi eu cred că putem extinde denumirea de cunoaştere şi de certitudine dincolo de senzaţiile actuale, deoarece claritatea şi evidenţa merg dincolo de ele, pe care le consider drept o specie a certitudinii: şi ar fi, fără îndoială, o nebunie să ne îndoim cu

adevărat că există oameni pe pământ atunci când nu vedem nici unul. A ne îndoi cu adevărat înseamnă a ne îndoi în raport cu practica şi am putea lua certitudinea drept o cunoaştere a adevărului, împreună cu care nu ne putem îndoi în raport cu practica fără să fim nebuni; şi uneori este luată încă mai general şi este aplicată cazurilor unde nu te poţi îndoi fără să meriţi să fii sancţionat foarte tare. Însă, evidenţa ar fi o certitudine luminoasă, adică de care nu ne putem îndoi graţie legăturii evidente dintre idei. Conform acestei definiţii a certitudinii, noi suntem siguri că oraşul Constantinopole este pe pământ, că împăraţii Constantin şi Alexandru cel Mare, că Iulius Cezar au trăit. Este adevărat că o parte a ţăranilor din Ardeni s-ar putea îndoi, pe bună dreptate, din lipsă de informaţie; însă un om învăţat şi de lume nu ar putea să o facă fără o serioasă dereglare a spiritului.

§11. PHILALÈTHE. *Noi suntem cu adevărat siguri, graţie memoriei noastre, de o sumedenie de lucruri care s-au petrecut, însă nu putem judeca în mod corect dacă acestea subzistă încă. Ieri am văzut apă şi un anumit număr de culori frumoase în picăturile care se formează pe această apă. În acest moment sunt sigur că aceste picături au existat la fel de bine ca şi această apă, însă nu cunosc într-un mod mai cert existenţa prezentă a acestei ape şi a acestor picături, deşi prima este infinit mai probabilă, deoarece am observat faptul că apa este durabilă şi că picăturile dispar.* §12. *În fine, în afara noastră şi a lui Dumnezeu, noi nu cunoaştem alte spirite decât prin revelaţie şi nu avem despre ele decât certitudinea credinţei.*

THÉOPHILE. Am făcut deja observaţia că memoria noastră ne înşală uneori. Şi adăugăm credinţă sau nu, după cum aceasta este mai mult sau mai puţin vie, sau mai mult sau mai puţin legată de lucrurile pe care noi le ştim. Şi chiar atunci când suntem siguri de ceea ce este principal, ne putem adesea îndoi de circumstanţe. Îmi amintesc că am cunoscut o anumită persoană, deoarece simt că imaginea sa nu este nouă pentru mine şi nici vocea sa; iar acest dublu indiciu îmi este un mai bun garant decât unul din două, dar nu îmi pot aminti unde l-am văzut. Totuşi, se întâmplă, deşi rar, să vedem o persoană în vis înainte de a o vedea în carne şi oase. Mi s-au dat asigurări că o domniţă de la o cunoscută curte a văzut în vis şi a zugrăvit prietenelor sale pe acela cu care s-a măritat după aceea şi sala în care s-a celebrat logodna, ceea ce s-a întâmplat înainte ca ea să fi văzut sau să fi cunoscut omul sau locul. A fost pus pe seama nu ştiu cărui presentiment secret; însă, întâmplarea poate produce acelaşi efect, deoarece lucrul acesta se întâmplă foarte rar, în afara faptului că imaginile visurilor, fiind puţin obscure, avem mai multă libertate în a le raporta la altele.

§13. PHILALÈTHE. Să spunem, în concluzie, *că există două tipuri de propoziţii. unele particulare şi despre existenţă, ca de exemplu că un elefant există; celelalte sunt generale, despre dependenţa ideilor, cum ar fi aceea că*

oamenii trebuie să asculte de Dumnezeu. §14. *Majoritatea acestor propoziţii generale şi sigure poartă numele de adevăruri eterne şi, într-adevăr, acestea sunt în acest fel. Ceea ce nu înseamnă că sunt propoziţii formate în mod actual într-un loc anume, dintotdeauna, sau că ele sunt gravate în spirit în conformitate cu vreun model care exista dintotdeauna, ci înseamnă că noi suntem siguri că atunci când o creatură înzestrată cu aceste facultăţi şi mijloacele necesare acestui scop îşi va pune în aplicare gândurile în examinarea ideilor sale, va descoperi adevărul acestor propoziţii.*

THÉOPHILE. Diviziunea dv. pare să fie identică cu a mea în privinţa propoziţiilor de fapt şi a propoziţiilor de raţiune. Propoziţiile de fapt pot şi ele să devină, într-o oarecare măsură, generale, însă prin inducţie sau observaţie, astfel încât aceasta nu este decât o mulţime de fapte asemenea, ca atunci când observăm că argintul-viu se evaporă prin forţa focului, ceea ce nu are o generalitate perfectă pentru că nu îi observăm necesitatea. Propoziţiile generale de raţiune sunt necesare, deşi raţiunea furnizează şi ea unele propoziţii care nu sunt perfect generale şi care nu sunt decât plauzibile, ca atunci când presupunem că o idee este posibilă, până când descoperim contrariul printr-o cercetare mai exactă. Există, în fine, propoziţii mixte, care sunt obţinute din premise dintre care unele vin din fapte şi din observaţii, iar altele sunt propoziţii necesare: de felul acesta sunt o sumedenie de concluzii geografice şi astronomice despre globul terestru şi despre traiectoria astrelor, care sunt obţinute prin punerea laolaltă a observaţiilor călătorilor şi astronomilor, cu teoreme din geometrie şi din aritmetică. Cum însă, conform [regulii] logicienilor, ia forma premisei cea mai slabe şi cum nu poate avea mai multă certitudine decât acestea, propoziţiile mixte nu au decât certitudinea şi generalitatea proprie observaţiilor. În ceea ce priveşte adevărurile eterne, trebuie [să luăm în considerare] faptul că, în fond, acestea sunt condiţionale şi că sunt de forma dacă... atunci. De exemplu, dacă spun: Orice figură care are trei laturi are de asemene a trei unghiuri, eu nu spun altceva decât că, admiţând că există o figură cu trei laturi, aceeaşi figură va avea trei unghiuri. Spun aceeaşi, şi este un aspect în privinţa căruia propoziţiile categorice, care pot fi enunţate fără condiţie, deşi în fond sunt condiţionale, se deosebesc de cele pe care le numim ipotetice, cum ar fi această propoziţie: Respectiva figură are trei laturi, unghiurile sale sunt egale cu două unghiuri drepte, de unde se vede că propoziţia antecedentă (în speţă, figura cu trei laturi) şi cea consecventă (în speţă, unghiurile figurii cu trei laturi sunt egale cu două unghiuri drepte) nu au acelaşi subiect, cum se întâmplă în cazul precedent, unde antecedenta era: Această figură are trei laturi şi consecventa: Respectiva figură are trei unghiuri. Cu toate că şi cea ipotetică poate. adesea, să fie transformată în categorică, schimbând însă

puțin termenii, ca și cum în locul ipoteticei precedente, aș spune: Unghiurile oricărei figuri cu trei laturi sunt egale cu două unghiuri drepte. Scolasticii au discutat foarte mult despre *constantia subjecti*, cum o numeau ei, adică despre felul în care propoziția enunțată despre un subiect poate avea un adevăr real dacă acest subiect nu există defel. Ceea ce înseamnă că adevărul nu este decât condițional și că, în cazul în care subiectul a existat vreodată, îl vom descoperi în felul acesta. Însă, se va pune în plus întrebarea: pe ce anume este întemeiată această conexiune, pentru că există la bază o realitate care nu ne înșală. Răspunsul va fi că este [întemeiată] în legătura ideilor. Însă, se va pune în replică întrebarea: unde s-ar putea afla aceste idei dacă nu ar exista nici un spirit? Ce-ar mai rămâne atunci din fundamentul real al acestei certitudini a adevărurilor eterne. Ceea ce ne conduce, în cele din urmă, la ultimul fundament al adevărurilor, în speță la acel spirit suprem și universal, care nu poate înceta să existe, al cărui intelect, ca să spunem adevărul, este regiunea adevărurilor eterne, așa cum a recunoscut și a afirmat sfântul Augustin într-un mod destul de pătrunzător. Și pentru a nu se considera că nu este necesar să recurgem la el, trebuie să luăm în considerare faptul că aceste adevăruri necesare cuprind rațiunea determinantă și principiul regulativ ale existențelor înseși și, într-un cuvânt, legile universului. Astfel aceste adevăruri necesare, fiind anterioare existenței ființelor contingente, trebuie să fie întemeiate în existența unei substanțe necesare. Este locul în care aflăm originea ideilor și a adevărurilor care sunt gravate în sufletul nostru, nu în formă de propoziții, ci ca surse a căror aplicare și ale cărui ocazii vor da naștere enunțurilor actuale.

CAPITOLUL XII

DESPRE MIJLOACELE PE CARE LE AVEM PENTRU A NE SPORI [CUNOAȘTEREA]

§1. PHILALÈTHE. Am vorbit despre speciile de cunoaștere pe care le deținem. Acum să trecem *la mijloacele de a spori cunoașterea sau de a găsi adevărul. Este o opinie curentă printre învățați că maximele sunt fundamentele oricărei cunoașteri și că fiecare știință în particular este întemeiată pe ceva deja cunoscut (praecognita).* §2. *Recunosc că matematicienii par să favorizeze această metodă grație succesului lor, și ați insistat sufícient în această privință. Însă, sunt încă în cumpănă dacă nu cumva mai degrabă ideile ne-au fost de folos prin legătura lor, decât două sau trei maxime*

generale pe care le-am instituit la început. Un tânăr ştie că degetul său mic este mai mic decât corpul său, însă nu în virtutea axiomei ce susţine că întregul este mai mare decât partea sa. Cunoaşterea a debutat prin propoziţii particulare; însă, din acel moment, am vrut să ne eliberăm memoria, cu ajutorul noţiunilor generale, de o mulţime stânjenitoare de idei particulare. Dacă limba ar fi atât de imperfectă încât să nu cuprindă termenii relativi de întreg şi parte, oare am mai putea şti că un corp este mai mare decât degetul? Cel puţin, eu vă prezint temeiurile autorului meu, deşi cred că întrevăd ceea ce îmi puteţi răspunde în conformitate cu ceea ce aţi spus deja.

THÉOPHILE. Nu ştiu de ce sunteţi atât de contrariat în legătură cu aceste maxime pe care le criticaţi din nou; dacă ele ne ajută să ne eliberăm memoria de o mulţime de idei particulare, aşa cum se recunoaşte, ele trebuie să fie extrem de utile, chiar dacă nu ar avea altă întrebuinţare. Adaug însă că nu sunt produse, căci nu le aflăm prin inducţie din exemple. Acela care ştie că zece înseamnă mai mult decât nouă, că un corp este mai mare decât degetul şi că o casă este prea mare pentru a putea să fugă pe uşă, cunoaşte fiecare dintre aceste propoziţii particulare graţie aceleiaşi raţiuni generale, care se află aici ca şi cum ar fi incorporată şi intens colorată, ca atunci când vedem trăsăturile încărcate de culoare, unde proporţia şi configuraţia constau propriu-zis în trăsături, oricare ar fi culoarea. Or această raţiune comună este axioma însăşi care este cunoscută, ca să zic aşa, în mod implicit, deşi nu este cunoscută în primă instanţă decât într-o manieră abstractă şi izolată. Exemplele îşi trag adevărul din axioma incorporată, iar axioma nu îşi are fundamentul în exemple. Şi, cum această raţiune comună a acestor adevăruri particulare se găseşte în spiritul tuturor oamenilor, vedeţi bine că nu este nevoie ca aceste cuvinte de întreg şi parte să se afle în limbajul celui care este pătruns de ea.

§4. PHILALÈTHE. *Însă, nu este oare periculos să autorizezi supoziţiile sub pretextul axiomelor? Cineva va presupune alături de câţiva antici că totul este materie; altul, împreună cu Polemon, că lumea este Dumnezeu; un al treilea va susţine că soarele este principala divinitate. Gândiţi-vă ce religie am avea dacă aşa ceva ar fi permis. Pe cât este de adevărat pe atât este de periculos să accepţi principii fără să le pui la îndoială, mai ales dacă privesc morala. Căci cineva va aştepta o altă viaţă asemănătoare mai degrabă cu aceea a lui Aristip, care a aşezat beatitudinea în plăcerile corpului, decât cu aceea a lui Antistene, care susţinea că virtutea este suficientă pentru a fi fericit. Şi Archelaus, care a admis principiul că ceea ce este drept şi ceea ce este nedrept, onoarea şi dezonoarea sunt unic determinate prin legi şi nu prin natură, va avea fără îndoială alte măsuri pentru răul şi binele moral decât aceia care recunosc obligaţii anterioare constituţiilor umane.* §5. *E necesar, deci, ca principiile să fie certe.* §6. *Însă această certitudine nu se datorează*

decât comparației ideilor; în acest fel, nu avem nevoie de alte principii, și conform doar acestei reguli, vom ajunge mai departe doar punându-ne spiritul la discreția aproapelui.

THÉOPHILE. Mă mir, domnule, că vă întoarceți împotriva maximelor, adică împotriva principiilor evidente, ceea ce se poate și trebuie spus împotriva principiilor instituite în mod gratuit. Atunci când se cer *praecognita* în științe, sau cunoștințe anterioare care ne ajută la întemeierea științei, se cer *principii cunoscute* și nu propoziții arbitrare al căror adevăr nu este cunoscut. Chiar Aristotel înțelege în felul acesta faptul că științele inferioare și subalterne își iau principiile din alte științe superioare, în care acestea au fost demonstrate, cu excepția științei prime pe care o numim metafizică, care, conform lui, nu cere nimic de la celelalte și cărora le furnizează principiile de care au nevoie; atunci când spune: ucenicul trebuie să-i dea crezare maestrului, părerea lui fiind aceea că nu trebuie să facă acest lucru decât așteptând, atunci când nu este încă instruit în științele superioare decât în mod provizoriu. Astfel, el este foarte departe de a primi principii gratuite. Mai trebuie adăugat faptul că și principiile a căror certitudine nu este completă pot avea utilitatea lor, dacă enunțurile construite pe acestea nu sunt derivate decât cu ajutorul demonstrației. Căci, deși toate concluziile în acest caz nu ar fi decât condiționale și ar avea valoare doar admițând că acest principiu este adevărat, totuși această legătură și aceste enunțuri condiționale ar fi cel puțin demonstrate; astfel încât ar fi de dorit să avem multe cărți scrise în felul acesta, în care nu ar fi nici un pericol de a greși, lectorul sau discipolul fiind atenționați asupra condiției. Și nu ne vom norma practica după aceste concluzii decât în măsura în care supoziția va fi verificată în altă parte. Această metodă ne ajută, în plus, foarte adesea să verificăm supozițiile sau ipotezele, atunci când produce sumedenie de concluzii, al căror adevăr este cunoscut din altă parte, ceea ce uneori produce o perfectă cale întoarsă, fiindu-ne suficientă în demonstrarea adevărului ipotezei. Dl Conring, medic de profesie, însă bărbat erudit, cu excepția, poate, a matematicilor, a scris o scrisoare unui prieten, ocupat cu retipărirea la Helmstadt a cărții lui Viottus, filosof peripatetician prețuit, care încearcă să explice demonstrația și *Analiticile secunde* ale lui Aristotel. Această scrisoare a fost alăturată cărții; Conring l-a urmat pe Pappus atunci când a spus că analiza își propune să afle necunoscutul presupunându-l, și ajungând de aici prin derivarea cunoștințelor la adevăruri cunoscute; ceea ce este împotriva logicii (spune el), care ne învață că din erori nu putem trage concluzii adevărate. Însă, eu i-am arătat după aceea faptul că analiza se folosește de definiții și de alte propoziții reciproce, care ne dau posibilitatea să facem *cale întoarsă* și să aflăm demonstrațiile sintetice. Și chiar atunci când această cale întoarsă nu este demonstrativă, ca în fizică, nu încetează uneori să fie plauzibilă, atunci când

ipoteza explică în mod facil multe fenomene dificile fără ea şi independente unele de altele. Eu consider, ce-i drept, domnule, că principiul principiilor este, într-o oarecare măsură, buna întrebuinţare a ideilor şi a experienţelor; însă aprofundându-l, vom afla că, în ceea ce priveşte ideile, lucrul acesta nu înseamnă altceva decât a lega definiţiile cu ajutorul axiomelor identice. Totuşi, nu este întotdeauna uşor să ajungi la această ultimă analiză şi, oricât de mare a fost dorinţa pe care au arătat-o geometrii, cel puţin cei antici, de a o duce la bun sfârşit, ei nu au reuşit încă să facă acest lucru. Celebrul autor al cărţii *Eseu asupra intelectului omenesc* le-ar face o mare plăcere dacă ar duce la bun sfârşit această cercetare, puţin mai dificilă decât se crede. Euclid, de exemplu, a considerat drept axiomă că două linii drepte nu se pot întâlni decât o singură dată. Imaginaţia, împrumutată din experienţa simţurilor, nu ne permite să ne imaginăm mai mult de o întâlnire a celor două drepte; însă nu este ceva pe care ştiinţa trebuie să pună temei. Şi dacă cineva crede că această imaginaţie face legătura între ideile distincte, atunci nu este suficient instruit în legătură cu sursa adevărurilor, şi sumedenie de propoziţii demonstrabile prin altele anterioare sunt considerate de el drept imediate. Este ceea ce mulţi oameni care l-au reluat pe Euclid nu au examinat suficient: aceste tipuri de imagini nu sunt decât idei confuze, iar cine nu cunoaşte linia dreaptă decât în felul acesta, nu va fi în măsură să demonstreze nimic. Iată de ce Euclid, în lipsa unei idei distinct exprimate, adică a unei definiţii pentru linia dreaptă (căci aceea pe care o dă este obscură şi nu îi foloseşte deloc în demonstraţii sale), a fost obligat să [recurgă] la două axiome, care au ţinut loc de definiţie şi pe care le foloseşte în demonstraţiile lui: una, că două drepte nu au nici o parte comună, cealaltă, că nu cuprind defel spaţiu. Arhimede a dat un fel de definiţie a dreptei, spunând că este cea mai scurtă linie între două puncte. Însă admite în mod tacit (folosind în demonstraţiile lui elemente precum cele ale lui Euclid, întemeiate pe cele două axiome, pe care tocmai le-am amintit) că proprietăţile geometrice despre care vorbesc aceste axiome satisfac linia pe care o defineşte. Astfel, dacă dv. credeţi împreună cu amicii dv., sub pretextul potrivirii sau nepotrivirii ideilor, că era permis şi că încă mai este permis, să accepţi în geometrie ceea ce ne spun imaginile, fără a căuta rigoarea demonstraţiilor cu ajutorul definiţiilor şi a axiomelor, pe care anticii le-au impus în această ştiinţă (aşa cum cred [că] mulţi oameni îşi vor imagina din lipsă de informaţie), voi recunoaşte, domnule, că se pot mulţumi cu acestea cei care se ocupă exclusiv cu geometria practică aşa cum este ea, însă nu pentru aceia care vor să aibă ştiinţa care să ne ajute să perfecţionăm chiar şi practica. Şi dacă anticii ar fi fost de această părere şi ar fi lăncezit asupra acestei probleme, nu cred că ar fi ajuns atât de departe şi nu ne-ar fi lăsat decât o geometrie empirică, cum era, după toate probabilităţile, cea a egiptenilor şi precum se pare că este încă cea a chinezilor; ceea ce ne-ar fi privat de cele mai

frumoase cunoştinţe fizice şi mecanice pe care geometria ne-a ajutat să le găsim şi care nu sunt cunoscute acolo unde geometria noastră nu este cunoscută. Există de asemenea indicii că urmând simţurile şi imaginile lor am fi căzut în erori; astfel se întâmplă cu cei care nefiind instruiţi în geometria exactă acceptă drept un adevăr indubitabil, în baza imaginaţiei lor, că două linii care se apropie continuu trebuie să se întâlnească în cele din urmă, câtă vreme geometrii emit păreri contrare în cazul anumitor linii, pe care le numesc asimptote. Însă, în afara acestui fapt, am fi lipsiţi de ceea ce preţuiesc cel mai mult în geometrie în raport cu contemplaţia, anume faptul că ne lasă să întrevedem adevărata sursă a adevărurilor eterne şi modalitatea de a ne face să le înţelegem necesitatea, ideile confuze ale imaginilor simţurilor neputând să ne facă să o vedem în mod distinct. Îmi veţi spune că Euclid a fost nevoit să se mărginească, totuşi, la anumite axiome, a căror evidenţă nu se vede decât în mod confuz cu ajutorul imaginilor. Recunosc că el s-a mărginit la aceste axiome, însă ar fi fost preferabil să ne limităm la un număr mic de adevăruri de felul acesta, care i s-au părut cele mai simple, şi să le deducă pe celelalte, pe care un altul mai puţin exact le-ar fi considerat de asemenea sigure fără demonstraţie, decât să lase multe dintre ele nedemonstrate şi, ceea ce este mai rău, să lase oamenilor libertatea şă slăbească rigurozitatea demosntrativă după voia lor. Vedeţi, domnule, că ceea ce dv. aţi spus, împreună cu amicii dv., despre legătura dintre idei ca despre adevărata sursă a adevărurilor are nevoie de explicaţie. Dacă vă mulţumiţi să vedeţi într-un mod confuz această legătură, veţi slăbi exactitatea demonstraţiilor, iar Euclid a procedat incomparabil mai bine reducând totul la definiţii şi la un mic număr de axiome. Dacă doriţi ca această legătură a ideilor să fie vizibilă şi să fie distinct exprimată, veţi fi obligat să recurgeţi la definiţiile şi la axiomele identice, aşa cum cer eu; şi uneori veţi fi obligat să vă mulţumiţi cu câteva axiome mai puţin primitive, aşa cum au făcut Euclid şi Arhimede, atunci când veţi avea dificultăţi în a ajunge la o analiză perfectă şi veţi proceda mai bine în privinţa aceasta decât să neglijaţi sau să amânaţi cine ştie ce descoperiri frumoase, pe care dv. le puteţi deja face cu ajutorul lor: aşa cum, într-adevăr, v-am spus deja altă dată, cred că nu am avea geometrie (înţeleg o ştiinţă demonstrativă) dacă anticii nu ar fi vrut să avanseze înainte de a fi demonstrat axiomele pe care au fost obligaţi să le folosească.

§7. PHILALÈTHE. *Încep să înţeleg ce este o legătură a ideilor distinct cunoscută şi văd bine că în felul acesta axiomele sunt necesare. De asemenea, înţeleg în ce fel este necesar ca metoda pe care o urmăm în căutările noastre, atunci când este vorba de examinare ideilor, să fie concepută după exemplul matematicienilor, care, după anumite începuturi foarte clare şi foarte uşoare (care nu sunt altceva decât axiomele şi definiţiile) purced cu paşi mici şi printr-o înlănţuire continuă de raţiona-*

mente la descoperirea şi demonstrarea adevărurilor care păreau la început deasupra capacităţilor umane. Arta de a găsi probe, şi aceste metode admirabile pe care le-am inventat pentru a desluşi şi a pune în ordine ideile intermediare, au produs descoperiri uimitoare şi neaşteptate. Însă, a şti dacă nu am putea inventa, cu timpul, o metodă asemănătoare care să folosească celorlaltor idei, la fel ca şi celor care aparţin mărimii, este o problemă pe care nu vreau să o discut. Cel puţin, dacă celelalte idei ar fi examinate conform metodei curente a matematicienilor, ele ne-ar conduce gândurile mai departe decât ne-am imaginat vreodată. §8. *Ceea ce am putea face în special în morală, după cum am spus de mai multe ori.*

THÉOPHILE. Cred că aveţi dreptate, domnule, şi de mult timp îmi dau silinţa să împlinesc predicţiile dv.

§9. PHILALÈTHE. *În privinţa cunoaşterii corpurilor trebuie să apucăm o cale exact opusă; căci, neavând nici o idee despre esenţele lor reale, noi suntem obligaţi să recurgem la experienţă.* §10. *Totuşi, nu contest faptul că un om deprins să facă experienţe raţionale şi sistematice este în măsură să formuleze conjecturi mai corecte decât altul asupra proprietăţilor încă necunoscute, ceea ce înseamnă judecată şi opinie, nu cunoaştere şi certitudine. Ceea ce mă face să cred că, în aceste condiţii, fizica nu va putea fi o ştiinţă. Totuşi, experienţele şi observaţiile descriptive ne pot ajuta în raport cu sănătatea corpurilor noastre şi cu facilităţile vieţii.*

THÉOPHILE. Sunt de acord cu faptul că întreaga fizică nu va fi niciodată o ştiinţă perfectă pentru noi, însă nu putem accepta că nu există nimic ştiinţific în fizică, fapt pentru care avem deja câteva dovezi. De exemplu, magnetologia poate fi considerată o asemenea ştiinţă, căci făcând puţine supoziţii întemeiate pe experienţă, putem demonstra printr-o consecinţă sigură multe fenomene care se întâmplă efectiv, după cum vedem că ne arată raţiunea. Noi nu trebuie să sperăm să dăm seama de toate experienţele, după cum nici chiar geometrii nu şi-au demonstrat încă toate axiomele; însă, după cum ei s-au mulţumit să deducă un mare număr de teoreme dintr-un mic număr de principii de raţiune, este suficient de asemenea ca fizicienii, cu ajutorul câtorva principii de experienţă, să dea socoteală de multe fenomene şi chiar să le poată prevedea în practică.

§11. PHILALÈTHE. *În plus, facultăţile noastre nu sunt pregătite să ne ajute să deosebim maşinăria interioară a corpurilor, noi trebuie să înţelegem faptul că este suficient că ele descoperă existenţa lui Dumnezeu şi o suficient de mare cunoaştere despre noi înşine, pentru a ne instrui în legătură cu datoriile noastre şi în legătură cu interesele noastre cele mai mari, privitoare mai ales la eternitate. Şi cred că sunt îndreptăţit să inferez de aici că morala este ştiinţa specifică şi cea mai mare problemă a oamenilor în general, după cum, pe de altă parte, diferitele arte care privesc*

diferitele părți ale naturii sunt problema oamenilor particulari. Se poate spune, de exemplu, că neștiința prelucrării fierului este cauza pentru care în țările Americii, unde natura a răspândit din abundență tot felul de bunuri, lipsește cea mai mare parte a facilităților vieții. Astfel, departe de a disprețui știința naturii, §12, *eu susțin că, dacă acest studiu e condus cum trebuie, el poate fi de o mai mare utilitate speciei umane decât tot ceea ce s-a făcut până acum; și aceia care au inventat tiparul, care au descoperit întrebuințarea busolei și care a descoperit virtutea arborelui de chinină, au contribuit mai mult la răspândirea cunoașterii și la progresul plăcerilor utile vieții și a salvat mai mulți oameni de la moarte decât fondatorii colegiilor și spitalelor și ale altor monumente, ce dovedesc o remarcabilă iubire de oameni și care au fost ridicate cu mari eforturi.*

THÉOPHILE. Nu puteați să spuneți altceva mai plăcut mie. Adevărata morală sau pietate trebuie să ne determine să cultivăm artele, departe de a favoriza lenea unor cvietiști trândavi. Și, după cum am spus nu cu mult timp în urmă, o mai bună instruire ar fi în măsură să ne aducă într-o bună zi o medicină mult mai bună decât aceea din prezent. Este ceva ce nu poate fi îndeajuns predicat, după grija virtuții.

§13. PHILALÈTHE. *Deși recomand experiența, eu nu disprețuiesc ipotezele probabile. Ele ne pot conduce la noi descoperiri și, cel puțin, sunt de un mare ajutor memoriei. Spiritul nostru este înclinat să meargă foarte repede și să se mulțumească cu câteva aparențe fără importanță, în absența efortului și a timpului necesar pentru a le aplica multor fenomene.*

THÉOPHILE. Arta de a descoperi cauzele fenomenelor sau ipotezele adevărate este asemenea artei de a descifra, unde adesea o conjectură ingenioasă scurtează mult drumul. Lordul Bacon a început să pună arta de a experimenta în concepte, iar cavalerul Boyle a avut un mare talent în a o practica. Însă, dacă nu adăugăm la acestea arta de a folosi experiențele și pe aceea de a obține consecințe, nu vom ajunge, nici cu cheltuieli regale, la ceea ce un om cu o mare pătrundere ar putea descoperi în primul rând. Descartes, care în mod cert era un astfel de om, a făcut o observație asemănătoare într-una dintre scrisorile legate de *Metoda* sa, adresate cancelarului din Anglia; și Spinoza, (în cazul căruia nu-mi fac un scrupul din a-l cita atunci când spune lucruri bune), într-una dintre scrisorile lui către răposatul Oldenburg, secretar al Societății Regale din Anglia, tipărită între operele postume ale acestui evreu subtil, face o reflecție asemănătoare în legătură cu o lucrare a lui Boyle, care se oprește cam mult, pentru a spune adevărul, pentru a obține o infinitate de experiențe frumoase doar din acea concluzie pe care o considerăm drept principiu, în speță că în natură totul se face mecanic, principiu căruia îi putem asigura certitudinea doar prin rațiune și niciodată prin experiențe, în orice număr le-am face.

§14. PHILALÈTHE. *După ce am stabilit ideile clare şi distincte cu nume stabile, marea modalitate de a extinde cunoştinţele noastre este arta de a afla ideile intermediare, care ne poate arăta legătura sau incompatibilitatea ideilor extreme. Maximele, cel puţin, nu ne ajută să le dăm. Presupunând că un om nu are o idee exactă despre un unghi drept, el se va frământa în zadar să demonstreze ceva în legătură cu triunghiul dreptunghic; şi orice maxime foloseşte, va avea dificultăţi în a ajunge să demonstreze, cu ajutorul lor, faptul că pătratele laturilor sale care cuprind unghiul drept sunt egale pătratului ipotenuzei. Un om ar putea medita mult timp la aceste axiome, fără a înţelege vreodată mai clar [adevărurile] matematice.*

THÉOPHILE. Nu foloseşte la nimic să meditezi la axiome fără a avea la ce să le aplici. Axiomele ne ajută adesea să legăm ideile, ca de exemplu această regulă, după care întinderile analoage ale celei de-a doua şi a treia dimensiuni sunt în raport dublat respectiv triplat cu întinderile corespondente ale primei dimensiuni, care este de o extremă utilitate; şi cuadratura lunulelor[167] lui Hippocrate, de exemplu, ia naştere în primul rând în cazul cercurilor, adăugând aici aplicaţia acestor două figuri una peste cealaltă, atunci când poziţia lor dată ne ajută să procedăm astfel, aşa cum reaportul lor ştiut promite cunoştinţe.

CAPITOLUL XIII

ALTE CONSIDERAŢII ASUPRA CUNOAŞTERII NOASTRE

§1. PHILALÈTHE. Va fi poate oportun să adaug faptul că şi *cunoaşterea noastră are o strânsă legătură cu vederea în această privinţă, la fel ca şi în altele, că ea nu este nici pe de-a-ntregul necesară, nici în întregime voluntară. Nu ne putem împiedica să vedem atunci când avem ochii deschişi înspre lumină, însă ne putem dirija privirea înspre anumite obiecte, §2, pe care le examinăm cu mai multă sau mai puţină atenţie. Astfel, o dată ce facultatea este aplicată, nu stă în puterea voinţei să determine cunoaşterea; nu mai mult decât poate un om să evite să vadă ceea ce vede. Însă trebuie să ne folosim facultăţile cum se cuvine pentru a ne instrui.*

THÉOPHILE. Am vorbit altă dată despre acest subiect şi am stabilit că nu stă în puterea omului să aibă o percepţie sau alta în situaţia prezentă, stă însă în puterea lui să se pregătească să o aibă sau să nu o aibă în continuare şi în acest fel opiniile nu sunt voluntare decât într-un mod indirect.

CAPITOLUL XIV

DESPRE JUDECATĂ

§1. PHILALÈTHE. *Oamenii ar fi nehotărâți în majoritatea acțiunilor vieții lor dacă nu ar avea ceva după care să se conducă de îndată ce le-ar lipsi o cunoaștere sigură.* §2. *Adesea este necesar să ne mulțumim cu o simplă umbră de probabilitate.* §3. *Facultatea de a o întrebuința este judecata. De nevoie ne mulțumim uneori cu aceasta, însă alteori se întâmplă din lipsă de zel, de răbdare sau de îndemânare.* §4. *Se numește acord sau dezacord și are loc atunci când prezumăm ceva, adică atunci când ceva este considerat adevărat înainte de demonstrație. Când judecata este în conformitate cu realitatea lucrurilor, avem o judecată justă.*

THÉOPHILE. Alții numesc judecată acțiunea pe care o exercităm ori de câte ori ne pronunțăm după o cunoștință cauzală; vor exista unii care vor distinge judecata de opinie, ca una care nu trebuie să fie atât de nesigură. Însă, nu vreau să critic pe nimeni în legătură cu întrebuințarea cuvintelor și vă este permis, domnule, să considerați judecata o opinie probabilă. În ceea ce privește prezumția, care este un termen al jurisconsulților, buna lui întrebuințare îl deosebește de conjectură. Este ceva mai mult, căci prezumția trebuie considerată un adevăr în mod provizoriu, până când va exista dovada contrariului, în vreme ce un indiciu, o conjectură trebuie să fie adesea pusă în balanță contra unei alte conjecturi. În felul acesta, în cazul cuiva, care recunoaște că a împrumutat bani de la altcineva, este prezumat faptul că trebuie să plătească datoria, numai dacă nu arată că nu a făcut-o deja sau că această datorie încetează conform unui alt principiu. A prezuma nu înseamnă, deci, în acest sens, a fi înaintea demonstrației, ceea ce nu este permis, ci a anticipa, însă cu temei, așteptând o probă contrară.

CAPITOLUL XV

DESPRE PROBABILITATE

§1. PHILALÈTHE. *Dacă demonstrația ne arată legătura dintre idei, probabilitatea nu este altceva decât semnul acestei legături întemeiate pe argumente, acolo unde nu vedem o conexiune imuabilă.* §2. *Există mai multe*

trepte ale asentimentului, de la siguranţă până la conjectură, îndoială, neâncredere. §3. *Atunci când avem certitudine, există intuiţie în toate părţile raţionamentului, care indică legătura; însă ceea ce mă motivează să cred este ceva străin.* §4. *Or probabilitatea este întemeiată pe potrivirile cu ceea ce ştim sau pe mărturia acelora care o ştiu.*

THÉOPHILE. Aş prefera să susţin că ea este întotdeauna întemeiată pe ceva verosimil sau în conformitate cu adevărul; şi mărturia altuia este încă un lucru pe care adevărul are obiceiul să-l aibă pentru el în privinţa faptelor care îi sunt la îndemână. Se poate spune, aşadar, că similitudinea probabilului cu adevărul este luată sau din lucrul însuşi sau din ceva străin. Retorii admit două tipuri de argumente: cele artificiale, care sunt obţinute din lucruri prin raţionament, şi cele neartificiale, care nu sunt întemeiate decât în mărturia expresă sau a omului sau, poate, şi a lucrului însuşi. Însă există şi argumente mixte, căci mărturia poate furniza ea însăşi un fapt, care ne ajută să formăm un argument artificial.

§5. PHILALÈTHE. *În absenţa similitudinii cu adevărul, noi nu credem cu uşurinţă ceea ce nu conţine nimic asemănător cu ceea ce ştim. Astfel, atunci când un ambasador a spus regelui din Siam că apa se întăreşte la noi atât de mult iarna încât un elefant putea să meargă pe deasupra ei fără a se scufunda, regele i-a spus: până acum am crezut că sunteţi un om de bună credinţă, acum văd că minţiţi.* §6. *Dacă însă mărturia celorlalţi poate face un fapt probabil, opinia celorlalţi nu trebuie să fie considerată prin ea însăşi drept un adevărat fundament al probabilităţii. Căci există mai multă eroare decât cunoaştere printre oameni şi dacă încrederea acelora pe care noi îi cunoaştem şi îi apreciem este un fundament legitim al asentimentului, oamenii vor fi îndreptăţiţi să fie păgâni în Japonia, mahomedani în Turcia, papistaşi în Spania, calvinişti în Olanda şi luterani în Suedia.*

THÉOPHILE. Mărturia oamenilor este, fără îndoială, mai însemnată decât opinia lor şi se reflectă, de asemenea, mai mult asupra ei în justiţie. Totuşi, se ştie că judecătorul cere uneori să se depună jurământ de credinţă, cum se numeşte; că în interogatorii li se cerea adesea martorilor să spună nu numai ce au văzut, ci şi ce au gândit, cerându-li-se în acelaşi timp temeiurile judecăţii lor şi ce a determinat o atare atitudine. Judecătorii acordă o mare importanţă părerilor şi opiniilor experţilor în fiecare profesie; nici celelalte persoane nu sunt mai puţin obligate să facă lucrul acesta, în măsura în care nu le doresc să examineze ei înşişi o stare de fapt. Astfel, un copil şi un alt om a cărui stare nu este mai bună în această privinţă, este obligat, atunci când se află într-o anumită situaţie, să urmeze religia ţării, în măsura în care nu vede nici un rău în acest lucru şi în măsura în care nu este în stare să caute dacă există una mai bună. Iar un guvernator, oricărei părţi ar aparţine, îi va obliga pe fiecare să meargă la biserica unde merg cei de aceeaşi credinţă

cu aceea pe care acest tânăr o profesează. Se pot consulta disputele lui Nicole cu alți gânditori asupra argumentului marelui număr în materie de credință, căruia uneori unii îi acordă prea mult iar alții nu îl apreciază suficient. Există alte prejudecăți asemănătoare, cu ajutorul cărora oamenii ar fi foarte mulțumiți să se sustragă discuției. Este ceea ce Tertulian, într-un tratat anume făcut, numește prescripții, folosind un termen prin care vechii jurisconsulți (al căror limbaj nu îi era necunoscut) înțelegeau mai multe tipuri de excepții sau alegații stranii și curtenitoare, din care astăzi nu se înțelege nimic decât prescripția temporară, atunci când pretindem să respingem cererea celuilalt pentru că ea nu a fost făcută în răstimpul fixat de legi. În felul acesta a existat un mortiv pentru publicarea corpusului *credințelor legitime* atât de partea Bisericii romane, cât și de partea celei protestante. S-a descoperit că există mijlocul de a opune noutatea, de exemplu, atât unora cât și celorlalți, în anumite privințe; așa cum, de exemplu, atunci când protestanții, în marea lor majoritate, au părăsit forma vechilor hirotonisiri ale ecleziaștilor și când romaniștii au schimbat vechiul canon de cărți al Sfintei Scripturi din Vechiul Testament, după cum am arătat suficient de clar într-o dispută pe care am avut-o în scris, în mai multe rânduri, cu episcopul de Meaux, pe care tocmai l-am pierdut, după veștile pe care le-am primit de câteva zile[168]. Astfel, aceste reproșuri fiind reciproce, noutatea, deși ea dă oarecare bănuială de greșeală în aceste materii, nu este o dovadă sigură.

CAPITOLUL XVI

DESPRE GRADELE ASENTIMENTULUI

§1. PHILALÈTHE. *În ceea ce privește gradele asentimentului, trebuie să luăm aminte la faptul că fundamentele probabilității pe care le avem nu operează în această privință dincolo de nivelul aparenței care se găsește aici, sau care se găsea atunci când le-am examinat. Căci, trebuie să recunoaștem că asentimentul nu poate fi întotdeauna întemeiat pe o înțelegere actuală a temeiurilor care au prevalat asupra spiritului, și ar fi foarte dificil, chiar și pentru cei care au o memorie admirabilă, să rețină întotdeauna dovezile pe care le-au folosit într-un anumit asentiment, și care uneori ar putea umple un volum asupra unei singure probleme. E suficient să fi verificat odată minuțios materia, sincer și cu băgare de seamă, și, ca să spun așa, să încheiem socotelile.* §2. *Fără acest lucru ar trebui ca*

oamenii să fie foarte sceptici sau să-şi schimbe opinia în fiecare moment, pentru a ceda oricărui om care, examinând problema la puţin timp după aceea, le propune argumente cărora nu le pot da în întregime satisfacţie imediat, din lipsă de memorie sau de cercetări pe îndelete. §3. *Trebuie să recunoaştem că lucrul acesta îi face adesea pe oameni să susţină cu încăpăţânare o eroare; însă, greşeala vine nu din faptul că se bazează pe memorie, ci din faptul că au judecat greşit mai înainte. Căci, adesea, în cazul oamenilor, faptul că nu au gândit niciodată altfel ţine loc de examen şi de raţiune. Însă, de obicei, aceia care şi-au examinat mai puţin opiniile sunt cei mai legaţi de ele.* Cu toate acestea, ataşamentul pentru ceea ce am înţeles este lăudabil, nu însă totdeauna pentru ceea ce am crezut, pentru că este posibil să fi lăsat vreo observaţie în urmă, capabilă să răstoarne totul. *Şi există, poate, cineva pe lume care să aibă răgazul, răbdarea şi mijloacele de a pune laolaltă toate dovezile de-o parte şi de alta în legătură cu problemele în care şi-au investit opiniile, pentru a compara aceste dovezi şi pentru a trage cu siguranţă concluzia că nu-i mai rămâne nimic de ştiut pentru o mai bogată instruire. Totuşi, grija pentru viaţa noastră şi faţă de cele mai mari interese ale noastre nu ar putea suferi amânare, şi este absolut necesar ca judecata noastră să se pronunţe asupra subiectelor în cazul cărora noi nu suntem capabili să ajungem la o cunoaştere sigură.*

THÉOPHILE. Doar lucruri bune şi solide în ceea ce tocmai aţi spus, domnule. Totuşi, ar fi de dorit ca oamenii să aibă în anumite împrejurări rezumate scrise (în formă de disertaţii) ale temeiurilor care i-au condus la vreo părere importantă, pe care sunt adesea obligaţi să o motiveze în continuare, pentru ei înşişi sau pentru alţii. De altfel, deşi în materie de justiţie nu este permis, de obicei, să retractezi judecăţile deja făcute şi să revezi procesele încheiate (altminteri ar trebui să fim permanent neliniştiţi, ceea ce ar fi cu atât mai intolerabil cu cât nu putea să păstrăm întotdeauna cunoştinţele evenimentelor trecute), totuşi, este acceptat uneori, în baza unor noi lumini, să se facă recurs în justiţie şi să se obţină chiar ceea ce se numeşte restituire *in integrum* în contra a ceea ce a fost stabilit. Şi, în aceeaşi manieră, în cazul propriilor noastre probleme, mai ales în materiile foarte importante, unde îţi este încă permis să te angajezi sau să te retragi şi unde nu este defel dăunător să suspenzi punerea în aplicare şi să fii prevăzător, deciziile spiritului nostru, întemeiate pe probabilităţi, nu trebuie niciodată să apară *in rem judicatam*, cum îl numesc jurisconsulţii, adică drept întemeiate, încât să nu fim dispuşi la revizia raţionamentului, atunci când noi temeiuri importante se ridică împotriva lor. Însă, atunci când nu mai este timp să deliberăm, trebuie să urmăm judecata pe care am făcut-o cu tot atâta fermitate, ca şi cum ar fi infailibilă, însă nu întotdeauna cu tot atâta rigoare.

§4. PHILALÈTHE. *Aşadar, întrucât oamenii nu ar putea evita să se expună la greşeli atunci când judecă şi să aibă diverse păreri, în condiţiile în care nu pot privi lucrurile din acelaşi punct de vedere, ei trebuie să conserve pacea şi datoriile umanităţii în această diversitate de opinii, fără a pretinde faptul că un altul trebuie să-şi schimbe în mod prompt, conform obiecţiilor noastre, o opinie înrădăcinată, mai ales dacă are motiv să-şi închipuie că adversarul său acţionează din interes sau din ambiţie sau din orice alt motiv particular. Şi, cel mai adesea, aceia care vor să impună altora necesitatea de a renunţa la părerile lor nu au examinat lucrurile bine. Căci aceia care au pătruns suficient de adânc în discuţie pentru a ieşi din îndoială sunt în număr atât de mic şi găsesc atât de puţine motive să-i condamne pe ceilalţi, încât nu trebuie să se aştepte la ceva violent din partea lor.*

THÉOPHILE. Într-adevăr, ceea ce avem cel mai mult dreptul să criticăm la oameni nu este opinia lor, ci judecata lor temerară prin care îi condamnă pe alţii, ca şi cum ar trebui să fi prost sau mârşav pentru a gândi altfel decât ei; ceea ce, în cazul autorilor acestor pasiuni şi duşmănii, pe care le răspândesc în public, este consecinţa unui spirit semeţ şi prea puţin echitabil, căruia îi place să domine şi care nu suportă contrazicerea. Nu înseamnă că nu există, cel mai adesea, motive întemeiate să cenzurezi opiniile celorlalţi, însă trebuie să o faci cu un spirit de dreptate şi ţinând cont de slăbiciunea omenească. Este adevărat că avem dreptul să ne luăm precauţii împotriva doctrinelor rele, care influenţează moravurile şi practica pietăţii, însă nu trebuie să le punem pe seama oamenilor în prejudiciul lor fără a avea dovezi bune. Dacă dreptatea vrea să menajăm persoanele, pietatea ne ordonă să arătăm, în ce constă efectul malefic al dogmei lor, atunci când sunt dăunătoare, ca în cazul acelora care merg împotriva providenţei unui Dumnezeu perfect înţelept, bun şi drept, şi împotriva acestei nemuriri a sufletelor, care îi face susceptibili de consecinţele dreptăţii sale, fără a mai vorbi de alte opinii periculoase în raport cu morala şi cu instruirea. Eu ştiu că oameni excelenţi şi bine intenţionaţi susţin că aceste opinii teoretice au mai puţină influenţă în practică decât se crede, şi ştiu de asemenea că există persoane cu un excelent fel de a fi, pe care opiniile nu-i vor determina niciodată să facă nimic nedemn de ele: aşa cum, de altfel, cei care au ajuns la erori prin speculaţie au obiceiul să fie, în mod matural, mai departe de vicii decât sunt capabili majoritatea oamenilor, în afara faptului că ei se îngrijesc de demnitatea lor şi de secta unde sunt asemenea unor şefi; şi se poate spune că Epicur şi Spinoza, de exemplu, au dus o viaţă întru totul exemplară. Însă aceste motivaţii încetează cel mai adesea în cazul discipolilor lor sau al imitatorilor lor, care, considerându-se eliberaţi de stânjenitoarea teamă a unei providenţe care veghează şi de un viitor ameninţător, dau frâu liber pasiunilor lor brutale şi îşi abat spiritul pentru a seduce şi a corupe pe alţii; şi dacă sunt ambiţioşi şi au o fire mai

dură, ei vor fi capabili, pentru plăcerea lor sau pentru propăşirea lor, să mute munţii din loc, după cum am cunoscut oameni de felul acesta, pe care moartea i-a luat prin surprindere. Consider, chiar, că opinii asemănătoare, insinuându-se puţin câte puţin în spiritul oamenilor de lume care îi conduc pe ceilalţi şi de care depind afacerile, şi strecurându-se în cărţile la modă, pregătesc toată suflarea pentru o revoluţie generală, de care Europa este ameninţată, şi sfârşesc prin a distruge ceea ce rămâne în lume din sentimentele generoase ale vechilor greci şi romani, care preferau averii şi chiar vieţii dragostea de patrie, binele public şi grija pentru posteritate. Aceste *publics spirits*[169] cum le numesc englezii, s-au diminuat foarte mult şi nu mai sunt la modă; ele vor înceta cu atât mai mult atunci când vor înceta să fie susţinute de o morală bună şi de adevărata religie, pe care însăşi raţiunea naturală ni le arată. Cei mai buni dintre cei ce se opun acestor valori, care încep să domnească, nu mai au alt principiu decât acela pe care îl numesc onoare. Însă, însemnul omului onest şi al omului de onoare este pentru ei doar acela de a nu face nici o josnicie, după judecata lor. Şi dacă pentru măreţie sau din capriciu cineva varsă un potop de sânge, dacă răstoarnă toate sensurile cu susul în jos, ei ar socoti că acestea nu înseamnă nimic, iar un Erostrates al anticilor sau un Don Juan din *Le Festin de Pierre* ar fi consideraţi eroi. Ei râd făţiş de dragostea de patrie, îi ridiculizează pe aceia care poartă de grijă poporului şi când vreun om bine intenţionat vorbeşte despre ceea ce va deveni posteritatea, i se răspunde: ce-a fost a fost. Însă, li se va putea întâmpla acestor persoane să încerce ei înşişi răul pe care îl cred rezervat altora. Şi dacă se lecuiesc şi de această maladie epidemică de spirit, ale cărei proaste urmări încep să fie vizibile, acest rău poate fi prevenit; însă, dacă va creşte, providenţa îi va îndrepta pe oameni chiar prin revoluţia care trebuie să se nască de aici: căci, deşi se poate întâmpla, totul se va schimba, în cele din urmă, în mai bine, deşi lucrul acesta nu trebuie şi nu poate să se întâmple fără pedepsirea acelora care au contribuit chiar la bine prin acţiunile lor rele. Să ne întoarcem însă de la digresiunea în care am fost conduşi de examinarea opiniilor dăunătoare şi dreptul de a le blama. Or, cum în teologie cenzurile merg încă şi mai departe decât în altă parte şi cum aceia care vor să demonstreze tăria credinţei lor îşi condamnă adesea adversarii, lucru la care se opun în aceeaşi partidă cei care sunt numiţi sincretişti de către adversarii lor, această opinie a dat naştere la războaie civile între cei rigizi şi cei condescendenţi chiar în sânul aceleiaşi tabere. Totuşi, cum a refuza salvarea eternă a acelora care sunt de o altă părere înseamnă să încalci drepturile date de Dumnezeu, cei mai înţelepţi dintre cei care condamnă nu înţeleg lucrul acesta decât despre pericolul în care cred că văd sufletele rătăcitoare şi îi abandonează doar mizericordiei lui Dumnezeu pe aceia a căror răutate nu îi face incapabili să profite de ea şi, în ce-i priveşte, ei se consideră obligaţi să facă toate eforturile imaginabile

pentru a-i scoate dintr-o stare atât de periculoasă. Dacă aceste persoane, care gândesc astfel despre primejdia celorlalți, au ajuns la această opinie după un examen mulțumitor, și dacă nu există mijloc de a-i aduce la realitate, nu putem blama purtarea lor în măsura în care ei nu întrebuințează decât căile blândeții. Însă, de îndată ce merg mai departe, violează legile dreptății. Căci trebuie să înțeleagă că alții, la fel de convinși ca și ei, au în aceeași măsură dreptul să-și păstreze părerile și chiar să le răspândească, dacă le consideră importante. Trebuie să facă excepție opiniile care ne învață despre crime, pe care nu trebuie să le acceptăm și pe care avem dreptul să le înăbușim pe căile violenței, chiar dacă ar fi adevărat că acela care le susține nu poate să se dezbare de ele; așa cum avem chiar dreptul să ucidem un animal veninos, oricât de inocent ar fi. Însă, mă refer la înăbușirea sectei, nu a oamenilor, pentru că îi putem împiedica să facă rău și să își impună dogmele.

§5. PHILALÈTHE. *Pentru a reveni la temeiul și la gradele asentimentului, este nimerit să observăm că propozițiile sunt de două feluri: unele sunt de fapt, care, depinzând de observație, pot fi întemeiate pe o mărturie omenească; celelalte sunt de rațiune, care, privind lucruri pe care simțurile noastre nu pot să ni le descopere, nu sunt capabile de o asemenea mărturie.* §6. *Când un fapt particular este conform cu observațiile noastre constante și cu dările de seamă constante ale celorlalți, noi punem temei pe acestea la fel de ferm ca și cum ar fi o cunoștință certă, iar atunci când el este conform mărturiei tuturor oamenilor, în toate secolele, în măsura în care ne poate fi cunoscut, este* primul *și cel mai înalt grad de probabilitate; de exemplu, faptul că focul încălzește, că fierul se duce pe fundul apei. Încrederea noastră, construită pe asemenea fundamente, se ridică până la* certitudine. §7. *În al doilea rând, toți istoricii povestesc faptul că omul a preferat interesul particular celui public și după cum întotdeauna am observat că este cutuma majorității oamenilor, asentimentul pe care eu îl dau acestor istorii este o* încredere. §8. *În al treilea rând, atunci când natura lucrurilor nu posedă nimic care să fie nici împotriva, nici în favoarea unui fapt atestat prin mărturia unor oameni care nu sunt suspecți, de exemplu, faptul că Iulius Cezar a trăit, este acceptat cu o fermă* încredere. §9. *Când însă mărturiile sunt contrare cursului comun al naturii, sau între ele, gradele de probabilitate se pot diversifica la infinit, de unde vin acele grade pe care le numim:* credință, conjectură, îndoială, incertitudine, neîncredere; *acesta este locul unde avem nevoie de exactitate pentru a formula o judecată dreaptă și pentru a ne doza asentimentul în funcție de gradele de probabilitate.*

THÉOPHILE. Jurisconsulții, tratând despre probe, presumpții, conjecturi și indicii, au spus multe lucruri bune asupra acestui subiect și au ajuns la detalii considerabile. Ei încep cu notorietatea, unde nu avem nevoie de

probe. Apoi, avem probe complete sau care sunt considerate astfel, în baza cărora ne pronunţăm, cel puţin în materie civilă; unde însă, în câteva situaţii, suntem mai rezervaţi în probleme de natură criminalistică; şi nu ne înşelăm atunci când cerem probe mai mult decât depline[170] şi mai ales ceea ce se numeşte *corpus delicti* conform naturii faptei. Există, deci, probe mai mult decât depline şi există probe depline comune[171]. Apoi, există prezumţiile, care sunt considerate probe depline în mod provizoriu, adică atâta timp cât contrariul nu este dovedit. Există probe mai mult decât semi-depline[172] (vorbind în mod propriu), unde i se permite aceluia care se bazează pe ele să jure pentru a le întregi (este *juramentum suppletorium*); există altele mai puţin decât semi-depline[173], unde, dimpotrivă, i se acceptă jurământul aceluia care neagă fapta pentru a fi ispăşit (este *juramentum purgationis*). În afara acestora, există o mulţime de grade de conjecturi şi de indicii. Şi în special în criminalistică există indicii (*ad torturam*) pentru a ajunge la problemă (care are ea însăşi gradele sale indicate prin formulele de arestare); există indicii (*ad terrendum*) suficiente pentru a da la iveală instrumentele torturii şi pentru a aranja lucrurile ca şi cum am vrea să ajungem aici. Mai există unele (*ad capturam*) pentru a ne asigura de un om suspect; şi (*ad inquirendum*) pentru a ne informa în taină şi fără zgomot. Şi aceste diferenţe ne pot fi de folos şi în alte ocazii asemănătoare. Şi toate formele procedurale din justiţie nu sunt, într-adevăr, altceva decât un soi de logică aplicată problemelor de drept. Şi medicii au o mulţime de grade şi de diferenţe ale semnelor şi indiciilor, pe care le putem vedea la ei. Matematicienii timpului nostru au început să gândească asupra întâmplării pornind de la jocuri. Cavalerul de Méré, a cărui carte *Agrements* şi alte opere i-au fost tipărite, om cu un spirit pătrunzător, care era jucător şi filosof, a prilejuit aşa ceva, formulând întrebări asupra partidelor pentru a şti cât ar valora jocul dacă era întrerupt într-o fază sau alta a lui. În felul acesta îl obligă pe Pascal, amicul său, să studieze puţin aceste lucruri. Problema explodă şi îi dădu prilejul lui Huyghens să-şi alcătuiască tratatul său *De Alea*. Alţi oameni învăţaţi se lăsară antrenaţi. Sunt stabilite câteva principii pe care le foloseşte, de asemenea, de Witt într-un mic discurs tipărit în olandeză despre rentele viagere. Temeiul pe care a construit media aritmetică în care se iau mai multe estimări a unor evenimente la fel de plauzibile. Şi ţăranii noştri au întrebuinţat aşa ceva cu mult timp în urmă, conform matematicii lor naturale. De exemplu, atunci când vreo moştenire sau vreun teren trebuie vândut, ei alcătuiesc trei comisii de evaluatori; aceste comisii sunt numite *Schurzen* în saxona de jos şi fiecare comisie face o estimare a bunului în chestiune. Presupunând, deci, că una estimează că are o valoare de 1.000 de unităţi băneşti, cealaltă 1.400 şi a treia 1.500, se ia suma acestor trei estimări, care este 3.900 şi pentru că au fost trei comisii, se ia a treia parte din ea, care este

1.300 pentru valoarea medie cerută; sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, se face suma celei de-a treia părţi din fiecare estimare. Este axioma: *aequalibus aequalia*, pentru supoziţii egale e necesar să avem aprecieri egale. Însă, atunci când aprecierile sunt inegale, sunt comparate între ele. Să presupunem, de exemplu, că având două zaruri, unul trebuie să câştige dacă face şapte puncte, celălalt dacă face nouă; se pune întrebarea ce proporţie există între probabilităţilelor de a câştiga. Eu spun că probabilitatea de a câştiga a celui din urmă nu valorează decât două treimi din probabilitatea celui dintâi, căci primul poate face şapte în trei feluri cu două zaruri, respectiv fie prin 1 şi 6, fie prin 2 şi 5, fie prin 3 şi 4; şi celălalt nu poate face nouă decât în două feluri, aruncând 3 şi 6 sau 4 şi 5. Şi toate aceste moduri sunt la fel de posibile. Deci probabilităţile, care sunt asemenea numerelor de posibilităţi egale vor fi ca 3 la 2, sau ca 1 la 2/3. Am spus de mai multe ori că ne-ar trebui o nouă specie de logică, ce ar trata despre gradele de probabilitate, pentru că Aristotel în *Topicele* sale s-a ocupat tocmai de această problemă şi s-a mulţumit să pună într-o oarecare ordine anumite reguli populare, distribuite conform locurilor comune, care ne pot fi de folos în anumite ocazii, acolo unde este vorba despre amplificarea discursului şi pentru a-i da o anumită probabilitate, fără să-şi dea silinţa să ne dea o balanţă necesară pentru a cântări probabilităţile şi pentru a formula o judecată solidă. Ar fi bine ca acela care ar vrea să trateze această materie să ducă mai departe examinarea jocurilor de noroc; şi, în general, mi-aş dori ca un abil matematician să voiască să facă o amplă lucrare bine întocmită şi bine gândită asupra tuturor tipurilor de jocuri, ceea ce ar fi de o mare utilitate pentru a ne perfecţiona arta de a inventa, spiritul uman manifestându-se mai bine în jocuri decât în materiile mai serioase.

§10. PHILALÈTHE. *Legea din Anglia respectă această regulă, anume, copia unui act, recunoscută drept autentică de către martori, este o probă bună; însă, copia unei còpii, oricât de atestată ar fi şi de către martorii cei mai avizaţi, nu este niciodată admisă drept probă în judecată. Eu nu am auzit încă să fi dăunat cuiva această înţeleaptă precauţie. Se poate obţine de aici cel puţin această observaţie, că o mărturie are mai puţină forţă pe măsură ce se îndepărtează de adevărul originar, care se află în lucrul însuşi; în vreme ce la anumiţi oameni, ea este folosită tocmai pe dos, opiniile capătă forţă învechindu-se şi ceea ce nu ar fi părut deloc probabil acum mii de ani unui om raţional contemporan cu acela care l-a certificat primul, este acum considerată certă, deoarece câţiva oameni au restituit-o prin mărturia lor.*

THÉOPHILE. Criticii în materie de istorie iau foarte mult în considerare martorii contemporani ai lucrurilor; totuşi, nici chiar un contemporan nu merită să fie crezut în principiu decât în legătură cu evenimentele publice;

însă, atunci când vorbeşte despre motive, despre secrete, de resorturi ascunse, de lucruri discutabile, ca de exemplu despre otrăviri, despre asasinate, aflăm cel puţin ceea ce au crezut câţiva. Procopiu este foarte credibil atunci când vorbeşte despre războiul lui Velisarie contra vandalilor şi goţilor; însă, atunci când debitează clevetiri oribile despre împărăteasa Teodora în *Anecdotele* lui, să le creadă cine-o vrea. În genere, trebuie să fim foarte rezervaţi în a crede satirele: noi le vedem pe acelea care au fost publicate în vremea noastră, contrare tuturor aparenţelor, care au fost cu toate astea înghiţite cu aviditate de ignoranţi. Şi se va spune poate într-o bună zi: este oare posibil să fi îndrăznit să publice aceste lucruri în acele vremuri, dacă nu exista vreun temei evident? Însă, dacă vor spune cândva acest lucru, vor judeca foarte greşit. Cu toate acestea, lumea este înclinată către satiră; şi pentru a aminti doar un exemplu, domnul Maurier-fiul publicase, din nu ştiu ce capriciu, în Memoriile sale, tipărite acum câţiva ani, anumite lucruri absolut neîntemeiate împotriva incomparabilului Hugo Grotius, ambasadorul Suediei în Franţa, în mod evident pornit, nu ştiu cum, împotriva memoriei acestui ilustru prieten al tatălui său; am constatat că o mulţime de autori au repetat pe întrecute acest lucru, deşi negocierile şi scrisorile acestui mare om ne arată exact contrariul. Îşi iau chiar libertatea de a scrie romane istorice, iar cel care a scris ultima *Viaţă a lui Cromwell* a crezut că pentru a înveseli subiectul îi este permis, vorbind despre viaţa privată a acestui celebru uzurpator, să-l facă să călătorească prin Franţa, fiind urmărit prin hanurile din Paris ca şi cum ar fi fost guvernatorul. Totuşi, graţie *Istoriei lui Cromwell,* scrisă de Carrington, om informat, şi dedicată lui Richard, fiul său, când îi era încă protector, constatăm cum Cromwell nu a părăsit niciodată Insulele Britanice. Mai ales acest detaliu este puţin sigur. Nu avem aproape deloc descrieri precise ale bătăliilor; majoritatea celor ale lui Titus Livius par imaginare, la fel ca şi cele ale lui Quintus Curcius Rufus. Ar trebui să avem de-o parte şi de alta istorisirile unor oameni riguroşi şi capabili, care să redacteze chiar planuri asemănătoare cu acelea ale contelui Dahlberg, care servise deja cu distincţie sub regele Suediei, Carol Gustav, şi care, fiind guvernatorul general al Livoniei, a apărat în cele din urmă Riga, a cerut să fie gravate acţiunile şi bătăliile acestui prinţ. Totuşi, nu trebuie în primul rând să ruinăm reputaţia unui bun istoric după cuvântul vreunui ministru sau prinţ, care protestează împotriva lui în vreo situaţie, sau în legătură cu vreun subiect care nu îi este pe plac, sau unde există, poate, cu adevărat vreo greşeală. Se povesteşte despre Carol Quintul că, atunci când a vrut să i se citească ceva din Sleidan, a zis: Aduceţi-l pe mincinosul meu, iar Carlowitz, gentilom saxon, foarte înalt funcţionar în vremea aceea, spunea că istoria lui Sleidan nimicea în mintea sa toate bunele păreri pe care le avusese despre istoricii antici. Lucrul acesta, spun, nu va avea nici o putere asupra minţilor persoanelor informate, pentru

a răsturna autoritatea istoriei lui Sleidan, a cărui cea mai bună parte este o urzeală de acte publice ale dietelor şi adunărilor şi înscrisuri autorizate de prinţi. Şi dacă ne-ar rămâne cea mai mică îndoială în legătură cu cele de mai sus, ea ar fi suprimată de excelenta istorie a ilustrului meu prieten, domnul Seckendorf (faţă de care nu mă pot opri să nu dezaprob numele de luteranism din titlu, pe care un prost obicei l-a autorizat în Saxa), în care majoritatea lucrurilor sunt justificate cu ajutorul extraselor dintr-o infinitate de documente, obţinute din arhive saxone, pe care le avea la dispoziţie, deşi domnul de Meaux, care a fost atacat şi căruia i-am expediat această scriere mi-a răspuns doar că ea este de o oribilă prolixitate; însă, mi-aş dori să fie de două ori mai mare. Cu cât este mai amplă, cu atât este mai necesar să dea loc la aceasta, pentru că nu trebuie să ne aleagem decât împrejurările; în plus, există lucrări istorice respectate care sunt cu mult mai mari. În rest, noi nu-i dispreţuim totuşi pe autorii posteriori momentului la care se referă, atunci când ceea ce istorisesc este evident din altă parte. Şi se întâmplă uneori ca ei să păstreze fragmente dintre cele mai vechi. De exemplu, au existat îndoieli în legătură cu familia din care face parte Suibert, episcop de Bamberg, apoi papă sub numele de Clement al II-lea. Un autor anonim al istoriei familiei Brunswick, care a trăit în secolul al XIV-lea, îi pomenea familia, şi persoane savante în istoria noastră nu voiau să o ia în considerare; însă eu am avut o cronică mult mai veche, încă netipărită, unde este spus acelaşi lucru, cu mai multe amănunte, de unde se vede că era din familia vechilor seniori proprietari din Hornbourg (nu departe de Wolfenbuttel), al căror teren a fost donat de ultimul posesor bisericii din Halberstadt.

§11. PHILALÈTHE. *Nu aş vrea nici să se creadă că am vrut să diminuez autoritatea şi utilitatea istoriei prin observaţia mea. De la această sursă noi primim, cu o evidenţă convingătoare, o mare parte a adevărurilor noastre utile. Nu văd nimic mai respectabil decât scrierile care ne-au rămas din antichitate, şi din care aş vrea să avem un număr mai mare şi mai complet. Cu toate acestea, este adevărat că nici o copie nu se ridică deasupra certitudinii originalului.*

THÉOPHILE. Este sigur că atunci când avem un singur autor din antichitate drept garant al unui fapt, toţi aceia care l-au copiat nu i-au sporit în nici un fel importanţa, sau, mai degrabă, trebuie socotiţi nuli. Ceea ce trebuia să fie ca şi cum ceea ce spun aceştia făcea parte din τῶν ἅπαξ λεγομένων, lucruri care nu au fost rostite decât o singură dată, fapt despre care Ménage voia să scrie o carte. Încă şi astăzi, când sute de mii de mici scriitori ar repeta bârfele lui Bolsec (de exemplu), un om cu judecată nu ar face mai mult caz de acestea decât de zgomotul oamenilor mărginiţi. Jurisconsulţii au scris *de fide historica;* însă, chestiunea ar merita o cercetare mai exactă, iar unii din aceşti domni au fost prea indulgenţi. În ceea ce priveşte marea antichitate, unele

dintre cele mai strălucitoare fapte sunt îndoielnice. Oamenii învățați s-au îndoit pe bună dreptate de faptul că Romulus a fost primul fondator al cetății Romei. Se poartă discuții în legătură cu moartea lui Cyrus, și de altfel opoziția dintre Herodot și Ctesias a răspândit îndoieli asupra istoriei asirienilor, a babilonienilor și a perșilor. Cea a lui Nabucodonosor, a lui Judith și chiar a lui Assuerus d'Esther suferă de mari dificultăți. Romanii, vorbind despre aurul de la Toulouse, se contrazic în ceea ce povestesc despre înfrângerea galezilor de către Camille. În special istoria proprie și privată a popoarelor este fără credit, atunci când nu este luată de la originile sale cele mai vechi, nici suficient de conformă cu istoria publică. Iată de ce ceea ce ni se povestește despre vechii regi germani, galezi, britanici, scoțieni, polonezi și alții este considerat, pe bună dreptate, fabulos și făcut fără temei. Trebeta, fiul lui Ninus, fondatorul cetății Trier, Brutus, autor al bretonilor sau brittenilor, sunt la fel de reali ca personajele romanelor de dragoste. Poveștile luate de la câțiva falși istorici, pe care Trithemius, Aventinus și chiar Albinus și Siegfried Petri și-au luat libertatea să le debiteze despre vechii prinți francezi, saxoni, flamanzi, și ceea ce Saxon Grămăticul și Edda ne povestesc despre antichitatea târzie din țările nordice, nu pot avea mai multă autoritate decât ceea ce Kadlubko, primul istoric polonez, ne debitează mucalit despre unul dintre regii lor, ginerele lui Iulius Cezar. Când însă istoricii diferitelor popoare se întâlnesc, în cazurile în care nu există indicii că unul a copiat după altul, este un mare indiciu al adevărului. De felul acesta este acordul dintre Herodot și povestea Vechiului Testament în multe privințe, de exemplu, atunci când se vorbește despre bătălia de la Megiddo dintre regele Egiptului și sirienii din Palestina, adică evreii, unde, conform dării de seamă a istoriei sfinte pe care o avem de la evrei, regele Josias a fost rănit mortal. Acordul istoricilor arabi, persani și turci cu cei greci, romani și alți occidentali face plăcere aceluia care cercetează faptele; după cum, de asemenea, mărturiile pe care le dau medaliile și subscripțiile, rămase din antichitate, cărților venite de la antici până la noi și care sunt, ce-i drept, còpii ale còpiilor. Trebuie să așteptăm să vedem ce ne va învăța și istoria Chinei, atunci când vom fi mai în măsură să o înțelegem, și până unde va duce credibilitatea sa. Utilitatea istoriei constă, în principal, în plăcerea pe care o afli atunci când îți cunoaști originile, în dreptatea pe care o facem oamenilor care au binemeritat-o de la ceilalți oameni, în întemeierea criticii istorice și, mai ales, a istoriei sacre, care (conține) fundamentele revelației și (lăsând la o parte genealogiile și drepturile prinților și ale puterilor) în învățăturile utile pe care ni le furnizează cazurile exemplare. Nu disprețuiesc cercetarea amănunțită a antichității, până la cele mai mici amănunte; căci, uneori, cunoașterea pe care criticii o obțin de aici ne poate fi de folos pentru lucruri mai importante. Sunt de acord, de exemplu, să fie scrisă toată istoria veșmintelor și arta croitorilor, de la

îmbrăcămintea pontifilor evrei, sau dacă se vrea, de la îmbrăcămintea din piele de animal pe care Dumnezeu a dat-o primilor soți la ieșirea din Paradis, până la coafurile *fontange* și *folbalele* (*Falt-blats*) din timpul nostru și să alăturăm aici tot ceea ce putem obține de la vechii sculptori, precum din picturile făcute chiar și după câteva secole. Voi furniza chiar, dacă cineva o dorește, memoriile unui bărbat din Augsburg din secolul trecut, care s-a pictat cu toate hainele pe care le-a purtat din copilărie până la vârsta de 63 de ani. Și nu știu cine mi-a zis că domnul duce d'Aumon, mare cunoscător de antichități frumoase, a avut o pasiune asemănătoare. Lucrul acesta ne va ajuta, poate, să deosebim monumentele legitime de acelea care nu sunt, fără a mai vorbi de alte câteva întrebuințări. Și deoarece le este permis oamenilor să se joace, li se va permite încă și mai mult să se amuze cu aceste tipuri de munci, dacă datoriile esențiale nu sunt afectate. Însă, aș prefera să existe persoane care să se consacre selectării din istorie a ceea ce are ea mai util, cum ar fi exemple extraordinare de virtute, observații asupra plăcerilor vieții, stratageme politice și de război. Și aș vrea să se insitituie un gen determinat de istorie universală, care nu ar indica decât asemenea lucruri și câteva altele, puține, foarte importante; căci, uneori citim o carte serioasă de istorie, savantă, bine scrisă, chiar adecvată scopului autorului și excelentă în felul ei, care însă nu conține deloc învățături utile, prin care nu înțeleg simple coduri morale, de care *Theatrum vitae humanae*[174] și alte asemenea antologii sunt pline, ci îndemnuri și cunoștințe, de care nu toată lumea și-ar da seama la nevoie. În plus, aș vrea să fie extrase din cărțile de călătorie o infinitate de lucruri de felul acesta de care am putea profita și care ar fi puse în rânduială conform ordinii materiilor. Însă este uimitor faptul că, atunci când atâtea lucruri utile rămân de făcut, oamenii se ocupă aproape întotdeauna cu ceea ce este deja făcut sau cu pure inutilități, sau, cel puțin, cu ceea ce este cel mai puțin important; și nu întrevăd nici un remediu până în momentul în care publicul nu se va interesa mai mult de ele, în vremuri mai limpezi.

§12. PHILALÈTHE. Digresiunile dv. îmi fac plăcere și sunt profitabile. *Însă, de la probabilitățile faptelor să trecem la acelea ale opiniilor privitoare la lucrurile care nu cad sub simțuri. Ele nu sunt capabile de nici o mărturie, ca acelea despre existența naturii spiritelor, îngerilor, demonilor etc., acelea despre substanțele corporale care se află în plante și în alte locuri ale acestui vast univers, în fine, în legătură cu modul de a opera al majorității operelor naturii și despre toate aceste lucruri noi nu putem avea decât conjecturi, unde analogia este marea regulă a probabilității. Căci, neputând fi dovedite, ele nu pot părea probabile decât în măsura în care se află într-un acord, mai mare sau mai mic, cu adevărurile stabilite. O frecare violentă a două corpuri producând căldură și chiar foc, refracțiile corpurilor transparente dând la iveală culorile: noi credem că focul constă într-o agitație*

violentă a particulelor imperceptibile, iar culorile, a căror origine nu o vedem, se produc printr-o refracție asemănătoare; și considerând că există o conexiune graduală între toate părțile creației, care poate fi supusă observației umane fără vreun vid considerabil între două părți, avem motiv să credem că lucrurile se ridică astfel către perfecțiune, puțin câte puțin și în trepte insesizabile. Este dificil de spus unde începe sensibilul și raționalul, și care este treapta ultimă a lucrurilor vii; e ca și cum cantitatea sporește sau se micșorează într-un con regulat. Există o diferență excesivă între anumiți oameni și anumite animale sălbatice; însă, dacă vrem să comparăm înțelegerea și capacitatea anumitor oameni și a anumitor animale, vom descoperi o atât de mică diferență, încât ne va fi foarte greu să ne asigurăm că înțelegerea acestor oameni este mai clară sau mai întinsă decât aceea a animalelor. Atunci, deci, când observăm o asemenea gradație insensibilă între părțile creației, de la om până la părțile cele mai infime care se află dedesubtul lui, regula analogiei ne face să privim ca probabil faptul că există o asemenea gradație în lucrurile care sunt deasupra noastră și în afara sferei observațiilor noastre, acest tip de probabilitate fiind marele fundament al ipotezelor raționale.

THÉOPHILE. În baza acestei analogii Huyghens spune, în a lui *Cosmotheoros,* că starea celorlalte planete principale este destul de asemănătoare cu a noastră, cu excepția faptului că distanța diferită de soare trebuie să aibă efecte diferite: și Fontenelle, care deja publicase mai înainte cartea lui *Convorbiri asupra pluralității lumilor,* plină de spirit și de știință, a spus lucruri frumoase și a găsit iscusința de a înveseli o materie dificilă. S-ar putea spune aproape că în imperiul lunii lui Arlequin *este ca și aici*[175]. Este adevărat că judecăm cu totul altfel lunile (care sunt doar sateliți) decât planetele principale. Kepler a lăsat o carte mică ce conține o ficțiune ingenioasă asupra stării Lunii, iar un englez, om de spirit, a publicat amuzanta descriere a călătoriei unui spaniol inventat de el, pe care păsări migratoare l-au transportat pe Lună, fără a mai vorbi de Cyrano, care va călca pe urmele acestui spaniol. Câțiva oameni de spirit, vrând să dea un frumos tablou al vieții din lumea cealaltă, plimbă sufletele preafericite din lume în lume; și imaginația noastră descoperă aici o parte a frumoaselor ocupații care pot fi date inteligențelor. Însă, oricât și-ar da silința, mă îndoiesc de faptul că le-ar putea întâlni din cauza imensei deosebiri dintre noi și aceste inteligențe și a marii varietăți pe care o aflăm aici. Și până când vom descoperi ochelari precum aceia pe care Descartes ni-i promitea pentru a deosebi părți ale sferei lunii nu mai mari decât casele noastre, noi nu putem determina ce se află pe un astru diferit de al nostru. Conjecturile noastre vor fi mai utile și mai verificabile în legătură cu părțile interne ale corpurilor noastre. Eu cred că vom trece dincolo de conjectură în multe situații, și cred încă de pe acum că violenta agitație a

particulelor focului, despre care tocmai ați vorbit, nu trebuie socotită printre lucrurile care ar fi doar probabile. E păcat că ipoteza lui Descartes asupra combinării particulelor universului vizibil a fost atât de puțin confirmată de cercetările și de descoperirile făcute după aceea, sau că Descartes nu a trăit cincizeci de ani mai târziu pentru a ne da o ipoteză asupra cunoștințelor prezente, la fel de ingenioasă ca aceea pe care a dat-o despre cunoștințele timpului său. În ceea ce privește conexiunea graduală a speciilor, noi am spus câte ceva într-o discuție precedentă, unde făceam observația că filosofii cugetaseră deja asupra golurilor din ierarhia formelor sau speciilor. Totul merge în trepte în natură, și nimic prin salturi, și această regulă în privința schimbărilor este o parte a legii mele despre continuitate. Însă frumusețea naturii, care vine din percepții distincte, impune aparențe de salturi și, ca să zic așa, un *diminuendo* muzical în fenomene luându-și plăcerea să amestece speciile. Astfel, deși este posibil să avem într-o altă lume specii intermediare între om și animal (după cum luăm sensul acestor cuvinte) și să existe undeva animale raționale care să ne depășească, natura a găsit cu cale să le îndepărteze de noi pentru a ne da, fără doar și poate, superioritatea pe care o avem pe pământ. Eu vorbesc despre speciile intermediare, și nu aș vrea să mă orientez după indivizii umani care se apropie de animale, pentru că în mod evident aceasta nu înseamnă lipsa facultății, ci o piedică a funcționării acesteia; astfel încât cred că cel mai stupid dintre oameni (care nu este într-o condiție contrară naturii prin vreo boală sau prin alt cusur permanent, ținând loc de boală) este incomparabil mai rațional sau mai înțelegător decât cel mai spiritual dintre toate animalele, deși spunem uneori contrariul printr-un joc spiritual. În rest, aprob foarte mult cercetarea analogiilor: plantele, insectele și anatomia comparativă a animalelor ni le vor oferi din ce în ce mai mult, mai ales dacă vom continua să întrebuințăm microscopul într-o și mai mare măsură. Iar în problemele mai generale se va descoperi că părerile mele asupra monadelor răspândite peste tot, asupra duratei lor indeterminabile, asupra conservării animalelor cu suflet, asupra percepțiilor puțin diferențiate într-o anumită stare, precum moartea animalelor simple, asupra corpurilor pe care este rațional să le atribuim geniilor, asupra armoniei sufletelor și corpurilor, ceea ce face ca fiecare să-și urmeze perfect propriile sale legi, fără a fi tulburat de altul și fără să fie nevoie ca ceea ce este voluntar și involuntar să fie deslușit, se va afla, spun, că toate aceste păreri sunt conforme pe de-a-ntregul cu analogia lucrurilor pe care o observăm, și că o extind dincolo de observațiile noastre fără a le mărgini la anumite părți ale materiei sau la anumite specii de acțiune, neexistând diferență decât de la mare la mic, de la sensibil la insensibil.

§13. PHILALÈTHE. *Totuși, există un caz în care ne încredem mai puțin în analogia lucrurilor naturale pe care experiența ne-o dezvăluie, luând în*

considerare mărturia contrară a unui fapt straniu, care se îndepărtează de aceasta. Căci, atunci când evenimentele supranaturale sunt conforme scopurilor aceluia care are puterea să schimbe cursul naturii, noi nu avem defel motiv să refuzăm să le credem atunci când sunt bine atestate, acesta fiind cazul miracolelor, care nu obţin încredere doar pentru ele însele, ci o transferă şi altor adevăruri care au nevoie de o asemenea confirmare. §14. *În fine, există o mărturie care câştigă un cu totul alt asentiment, anume revelaţia, adică mărturia lui Dumnezeu, care nu poate nici să înşele, nici să fie înşelată; iar asentimentul pe care noi îl dăm se numeşte credinţă, care exclude orice îndoială la fel de perfect ca şi cunoaşterea cea mai sigură. Însă problema este să fim siguri de faptul că revelaţia este divină şi că înţelegem adevăratul ei sens; altminteri, suntem expuşi fanatismului şi erorilor datorate falsei interpretări. Şi atunci când existenţa şi sensul revelaţiei nu sunt decât probabile, asentimentul nu poate avea o probabilitate mai mare decât cea pe care se află prin probe. Însă, vom mai vorbi despre aceasta mai pe larg.*

THÉOPHILE. Teologii disting între motivele de credibilitate (cum le numesc ei) cu asentimentul natural care trebuie să se nască din ele şi care nu poate avea mai multă probabilitate decât aceste motive, şi asentimentul supranatural, care este o consecinţă a graţiei divine. S-au scris cărţi speciale despre analiza credinţei, care nu sunt complet de acord între ele, însă, deoarece vom vorbi în continuare despre aşa ceva, nu vreau să anticipez aici ceea ce va trebuie să spunem la momentul potrivit.

CAPITOLUL XVII

DESPRE RAŢIUNE

§1. PHILALÈTHE. *Înainte de a vorbi desluşit despre credinţă, vom vorbi despre raţiune. Aceasta semnifică uneori principii clare şi veritabile, alteori concluzii deduse din aceste principii şi alteori cauza, şi în particular cauza finală. Aici o considerăm drept o facultate prin care se presupune că omul se deosebeşte de animal şi prin care este evident că le depăşeşte cu mult.* §2. *Noi avem nevoie de ea atât pentru a extinde cunoaşterea noastră, cât şi pentru a ne pune în ordine opinia, constituind, pentru a o înţelege corect, două facultăţi, care sunt perspicacitatea, pentru a afla ideile intermediare, şi facultatea de a obţine concluzii sau de a infera.* §3. *Putem lua în considerare în raţiune aceste patru trepte: 1) descoperirea*

demonstrațiilor. 2) ordonarea acestora, astfel încât să iasă la iveală legătura lor. 3) apercepția legăturii în fiecare parte a deducției. 4) obținerea concluziei. Putem observa aceste trepte în demonstrațiile matematice.

THÉOPHILE. Rațiunea este adevărul cunoscut al cărui legătură cu un altul mai puțin cunoscut ne determină să ne dăm asentimentul pentru cel din urmă. Însă, în particular și prin excelență, numim rațiune ceea ce este cauză nu numai pentru judecățile noastre, ci și pentru adevărul însuși, ceea ce se numește de asemenea rațiune *a priori*, cauza în lucruri corespunzând rațiunii în adevăruri. Iată de ce cauza însăși este adesea numită rațiune și, în special, cauza finală. În fine, facultatea care apercepe această legătură a adevărurilor, sau facultatea de a raționa, este astfel numită rațiune, acesta fiind sensul pe care îl folosiți dv. Iar această facultate este cu adevărat încredințată doar omului aici pe pământ și nu se vădește la alte animale; căci am arătat deja mai sus că umbra de rațiune care iese la iveală la animale nu este decât așteptarea unui eveniment analog, într-un caz care părea analog cu cel din trecut, fără a ști dacă are loc același raport. Oamenii înșiși nu acționează altfel atunci când experiența lor este strict empirică. Însă ei se ridică deasupra animalelor în măsura în care văd legăturile adevărurilor, legături, spun, care constituie ele însele adevăruri necesare și universale. Aceste legături sunt necesare chiar și în cazul în care nu produc decât o opinie, atunci când după o cercetare exactă prevalența probabilității, atât cât putem înțelege, poate fi demonstrată, astfel încât avem în acest caz o demonstrație, nu pentru adevărul lucrului, ci a părții pe care inteligența noastră o consideră mai profitabilă. Împărțind această facultate a rațiunii, cred că nu procedăm greșit atunci când îi recunoașem două părți, conform unei păreri destul de acceptate, care distinge între invenție și judecată. În ceea ce privește cele patru trepte pe care le observați în demonstrațiile matematicienilor, consider că de obicei prima, care este cea a descoperirii demonstrațiilor, nu apare așa cum ar fi de dorit. Sinteze au fost descoperite uneori fără analiză, și alteori analiza a fost suprimată. Geometrii, în demonstrațiile lor, pun în primul rând propoziția care trebuie demonstrată, și pentru a ajunge la demonstrație ei expun într-o figură ceea ce este dat. Este ceea ce se numește ecteză. După care, ei ajung la pregătire și trasează noi linii de care au nevoie pentru raționament; și, adesea, cea mai mare artă constă în această pregătire. O dată încheiată, ei formulează raționamentul însuși, obținând consecințele din ceea ce era dat în ecteză și din ceea ce a fost adăugat prin pregătire; și întrebuințând, în vederea acestui rezultat, adevărurile deja cunoscute sau demonstrate, ajung la concluzie. Însă există cazuri când se dispensează de ecteză și de pregătire.

§4. PHILALÈTHE. *În genere, se consideră că silogismul este instrumentul fundamental al rațiunii și cel mai bun mijloc de a pune această facultate la lucru. În ce mă privește, mă îndoiesc de faptul că este așa, căci acesta*

nu foloseşte decât observarea legăturii demonstraţiilor într-un singur exemplu şi nimic mai mult, însă spiritul o vede la fel de uşor şi poate mai bine fără acesta. Iar cei care ştiu să întrebuinţeze figurile şi modurile le presupun cel mai adesea utilitatea dintr-o credinţă implicită în maeştrii lor, fără să-i înţeleagă temeiul. Dacă silogismul ar fi necesar, nimeni nu ar fi cunoscut ceva înainte de inventarea lui şi va trebui să spunem că Dumnezeu, făcând din om o creatură cu două picioare, i-a lăsat lui Aristotel grija de a-l face animal raţional; mă refer la acest mic număr de oameni care s-ar putea angaja să examineze temeiul silogismelor, unde, dintre mai mult de şaizeci de moduri de a forma cele trei propoziţii, nu există decât aproximativ patrusprezece sigure. Însă Dumnezeu a avut mai multă bunătate pentru oameni; le-a dat un spirit capabil să raţioneze. Nu spun acest lucru pentru a-l minimaliza pe Aristotel, pe care îl privesc ca pe unul dintre cei mai mari oameni ai antichităţii, pe care puţini l-au egalat în importanţă, subtilitate, în profunzimea minţii şi în forţa de judecare şi, care, prin chiar faptul că a inventat acest mic sistem de forme de argumentare, a făcut un mare serviciu savanţilor împotriva acelora care nu se sfiesc să nege totul. Totuşi, aceste forme nu sunt nici singurul, nici cel mai bun mijloc de a raţiona; şi Aristotel nu le va descoperi cu ajutorul formelor însele, ci pe calea originală a potrivirii manifeste a ideilor; cunoaşterea pe care o dobândim cu ajutorul ordinii naturale în demonstraţiile matematice apare mai bine fără ajutorul vreunui silogism. A infera înseamnă a obţine o propoziţie adevărată dintr-o alta afirmată deja ca adevărată, presupunând o anumită legătură a ideilor intermediare; de exemplu, din faptul că oamenii vor fi pedepsiţi pe lumea cealaltă se va infera faptul că ei înşişi se pot determina chiar aici, pe pământ. Şiiată legătura: Oamenii vor fi pedepsiţi şi Dumnezeu este acela care pedepseşte; deci, pedeapsa este dreaptă; deci, cel pedepsit este vinovat; deci, el ar fi putut proceda altfel; deci, există libertate în el; deci, în fine, el are puterea să se autodetermine. Legătura se vede aici mai bine decât când ar exista cinci sau şase silogisme încurcate, unde ideile ar fi transpuse, repetate şi dispuse în forme artificiale. E vorba de a şti în ce fel se leagă ideea intermediară cu termenii extremi ai silogismului; însă este ceva ce nici un silogism nu poate arăta. Spiritul poate să aperceapă aceste idei, plasate astfel printr-un soi de juxtapunere, şi aceasta cu ajutorul propriului său văz. La ce foloseşte, deci, silogismul? Este folositor în şcoli, unde nu există sfiala de a nega potrivirea acelor idei care se acordă în mod evident. De unde urmează că oamenii nu formulează niciodată silogisme în ei înşişi atunci când caută adevărul sau atunci când îl transmit acelora care doresc sincer să îl cunoască. Este destul de evident, de asemenea, faptul că această ordine este mai naturală:

om – animal – viețuitor,

adică omul este un animal și un animal este viețuitor, deci omul este viețuitor, decât aceea a silogismului:

Animal – viețuitor *Om – animal*

Om – viețuitor,

adică animalul este viețuitor, omul este animal, deci omul este viețuitor. Este adevărat că silogismele ne pot ajuta la descoperirea unei erori ascunse sub lumina strălucitoare a unui ornament împrumutat din retorică, și odată am crezut că silogismul era necesar, cel puțin pentru a mă păzi de sofisme deghizate sub discursuri înflorite; însă, după un examen mai sever, am descoperit că nu trebuie decât să deosebim ideile a căror consecință depinde de acelea care sunt de prisos și a le ordona într-o ordine naturală pentru a le dezvălui incoerența. Am cunoscut un om căruia regulile silogismului îi erau perfect necunoscute, care sesiza în primul rând slăbiciunea și falsele raționamente dintr-un lung discurs artificial și plauzibil, de care alți oameni, deprinși cu toată finețea logicii, s-au lăsat trași pe sfoară; cred că puțini dintre cititorii mei nu cunosc asemenea persoane. Și, dacă lucrurile nu stăteau în felul acesta, prinții, în problemele care privesc coroana și demnitatea lor, nu ar întârzia să introducă silogismele în discursurile lor cele mai importante, unde, totuși, toată lumea consideră că ar fi ridicol să le întrebuințeze. În Asia, Africa și în America, printre popoarele independente de europeni, nimeni nu a auzit vorbindu-se despre așa ceva. În fine, se consideră, în cele din urmă, că aceste forme scolastice nu sunt mai puțin supuse echivocului; de asemenea, oamenii sunt rar reduși la tăcere cu ajutorul acestei metode scolastice, și încă și mai rar convinși și cuceriți. Ei vor recunoaște, cel mult, că adversarul lor este mai îndemânatic, însă nu vor înceta să fie convinși de justețea cauzei lor. Și dacă putem cuprinde raționamente falacioase în silogism, este necesar ca înșelătoria să poată fi descoperită prin vreun cu totul alt mijloc decât acela al silogismului. Totuși, nu cred că trebuie să respingem silogismele, nici să ne lipsim de vreun mijloc în măsură să ajute intelectul. Există ochi care au nevoie de ochelari; însă aceia care îi folosesc nu trebuie să spună că nimeni nu poate să vadă bine fără ochelari. Înseamnă a coborî prea mult natura în favoarea unei arte căreia ei îi sunt, poate, datori. Dacă nu cumva li s-a întâmplat, din contră, ceea ce au resimțit acele persoane care s-au folosit de ochelari prea mult sau prea devreme, încât și-au întunecat atât de mult vederea prin intermediul lor încât nu au mai putut să vadă fără ajutorul lor.

THÉOPHILE. Raționamentul dv. asupra slabei utilități a silogismelor este plin de o mulțime de observații solide și frumoase. Și trebuie să recunoaștem că forma scolastică a silogismelor este puțin întrebuințată în

lume şi că ar fi prea lungă şi ne-ar încurca dacă am vrea să o folosim în mod serios. Dar, cu toate acestea, credeţi aşa ceva? Consider că invenţia formei silogismelor este una dintre cele mai frumoase ale spiritului uman şi chiar una dintre cele mai importante. Este un soi de matematică universală, a cărei importanţă nu este suficient cunoscută; şi se poate spune că o artă a infailibilităţii este conţinută aici, cu condiţia să ştim şi să putem să o întrebuinţăm corect, ceea ce nu este întotdeauna permis. Însă trebuie ştiut că prin argumentele formale eu nu înţeleg doar acest mod scolastic de a argumenta, care este folosit în colegii, ci orice raţionament care conchide prin forţa formei, şi unde nu avem nevoie să înlocuim nici un termen, astfel încât un sorit, o altă urzeală silogistică care evită repetiţia, chiar un calcul bine întocmit, un calcul algebric, o analiză a infinitezimalilor vor fi similare argumentelor formale, pentru că forma lor de a raţiona a fost pre-demonstrată, astfel încât suntem siguri de faptul că nu ne înşelăm. Şi puţin a lipsit ca demonstraţiile lui Euclid să fie, cel mai adesea, argumente formale; căci, atunci când în aparenţă formează entimeme, propoziţia suprimată şi care pare a lipsi este suplinită prin citarea pe margine, unde ni se dă posibilitatea să o găsim deja demonstrată; ceea ce îi conferă o mare concizie, fără a-i lua ceva din forţă. Aceste răsturnări, înmulţiri şi împărţiri ale raporturilor pe care le folosim nu sunt decât specii de forme particulare de argumentare specifice matematicilor şi problemei pe care o tratează; ei demonstrează aceste forme cu ajutorul formelor universale ale logicii comune. În plus, trebuie ştiut că există consecinţe asilogistice bune, pe care la rigoare nu le putem demonstra prin nici un silogism fără a schimba puţin termenii; şi chiar această schimbare a termenilor este consecinţă asilogistică. Există mai multe de felul acesta, cum este *a recto ad obliquum*[176] între altele; de exemplu, [dacă] Isus Hristos este Dumnezeu; deci mama lui Isus Hristos este mama lui Dumnezeu. La fel se întâmplă şi în cazul procedeului numit de logicieni au numit inversiune a relaţiei, ca de exemplu această consecinţă: dacă David este tatăl lui Solomon, fără îndoială Solomon este fiul lui David. Şi aceste consecinţe nu încetează să fie demonstrabile prin adevăruri de care depind însăşi silogismele propriu-zise. De asemenea, silogismele nu sunt doar categorice, ci şi ipotetice, în care sunt cuprinse şi cele disjunctive. Şi se poate spune că cele categorice sunt simple sau compuse. Categoricele simple sunt cele pe care le socotim în mod obişnuit, şi anume conform modurilor figurilor; şi am găsit că cele patru figuri au fiecare şase moduri, astfel încât există douăzeci şi patru de moduri cu totul. Cele patru moduri comune ale primei figuri nu sunt decât consecinţa semnificaţiei semnelor: orice, nici unul, unii. Şi cele două pe care eu le adaug aici, pentru a nu omite nimic, nu sunt decât subalterne ale propoziţiilor universale. Căci, din aceste două moduri obişnuite: orice B este C, orice A este B, deci orice A este C; respectiv, nici un B nu este C, orice A este

B, deci nici un A nu este C, se pot formula aceste două moduri adiționale: orice B este C, orice A este B, deci unii A sunt C; respectiv, nici un B nu este C, orice A este B, deci unii A nu sunt C. Căci, nu este necesar să demonstrăm subalternarea și să-i dovedim consecințele: orice A este C, deci unii A sunt C; la fel, nici un A nu este C, deci unii A nu sunt C, deși le putem demonstra cu ajutorul identicelor, adăugate modurilor deja acceptate ale primei figuri, în felul acesta: orice A este C, unii A sunt A, deci unii A sunt C; la fel, nici un A nu este C, unii A sunt A, deci, unii A nu sunt C. Astfel încât, cele două moduri adiționale ale primei figuri se demonstrează cu ajutorul primelor două moduri ordinare ale pomenitei figuri, cu intervenția subaltemării, demonstrabilă ea însăși cu ajutorul celorlalte două moduri ale aceleiași figuri. Și, în aceeași manieră, cea de-a doua figură primește, de asemenea, două noi moduri. Ca și prima, și cea de-a doua are șase moduri; cea de-a treia a avut șase de totdeauna. Celei de-a patra i se recunoșteau cinci, însă, se vede că ea are de asemenea șase, grație aceluiași principiu de adiționare. Însă, trebuie știut faptul că forma logică nu ne obligă la această ordonare a propozițiilor pe care le întrebuințăm de obicei, și nu sunt de aceeași părere cu dv., domnule, în privința faptului că celălalt aranjament este preferabil: orice A este B, orice B este C, deci, orice A este C, ceea ce se vede în particular cu ajutorul soriților, care sunt o înlănțuire de asemenea silogisme. Căci, dacă exista încă unul: orice A este C, orice C este D, deci, orice A este D, puteam alcătui o înlănțuire a acestor două silogisme care evită repetiția spunând: orice A este B, orice B este C, orice C este D, deci orice A este D, de unde se poate observa faptul că propoziția trivială orice A este C, este trecută cu vederea, iar repetarea inutilă a aceleiași propoziții, pe care cele două silogisme o cereau, este evitată; căci, această propoziție este inutilă de acum înainte și înlănțuirea silogistică este un argument formal perfect și bun, fără aceeași propoziție, atunci când forța înlănțuirii silogistice a fost demonstrată o dată pentru toate prin intermediul acestor două silogisme. Există o infinitate de alte urzeli mai complexe, nu numai pentru că aici intră un număr mai mari de silogisme simple, ci și pentru că silogismele ingrediente sunt mai diferite între ele, căci pot fi introduse nu numai categorice simple, ci și copulative, și nu numai cele categorice, ci și cele ipotetice; și nu numai silogisme complete, ci și entimeme, în care propozițiile care sunt considerate evidente sunt suprimate. Iar toate acestea puse laolaltă cu consecințele asilogistice și cu transpozițiile propozițiilor și cu o sumedenie de căi și [fraze] care ascund alte propoziții, prin înclinația naturală a spiritului de a le comprima și prin proprietățile limbajului, care ies la iveală, parte a lor, în întrebuințarea particulelor, vor forma o înlănțuire argumentativă care va reprezenta orice argumentație, chiar aceea a unui orator, însă descarnată și dezbrăcată de ornamentele sale și redusă la forma ei logică, nu în mod scolastic, ci

întotdeauna suficientă pentru a cunoaşte forţa acesteia, conform legilor logicii, care nu sunt altele decât cele ale bunului simţ, puse în ordine în scris, şi care nu se deosebesc mai mult decât se deosebeşte tradiţia unei provincii de ceea ce fusese, atunci când din nescrisă cum era, ea a devenit scrisă. Ceea ce nu înseamnă decât că, fiind pusă în scris, şi putând fi luată mai bine în considerare dintr-o dată, ea furnizează mai multă lumină pentru a putea fi extinsă şi aplicată; căci bunul simţ natural, fără ajutorul metodei, făcând analiza unui raţionament, va fi, uneori, puţin în dificultate în legătură cu forţa consecinţelor, găsind, de exemplu, unul care cuprinde un mod, bun ce-i drept, însă mai puţin folosit de obicei. Însă un logician care ar vrea să ne folosim de asemenea înlănţuiri, sau nu ar vrea să întrebuinţeze el însuşi aşa ceva, pretinzând că trebuie tot timpul să reducem toate argumentele compuse la silogismele simple de care depind în adevăr, ar fi, în conformitate cu ceea ce v-am spus deja, asemenea unui om care ar vrea să oblige vânzătorii de la care cumpără să-i socotească numerele unul câte unul, aşa cum se numără pe degete sau cum se socotesc orele orologiului oraşului; ceea ce i-ar arăta prostia dacă nu ar putea să socotească altfel şi dacă nu ar putea să afle decât pe degete faptul că cinci cu trei fac opt; sau ar fi semnul unui capriciu dacă el cunoştea aceste prescurtări şi nu vrea să le întrebuinţeze, sau să permită întrebuinţarea lor. De asemenea, ar fi asemenea unui om care nu vrea să întrebuinţeze axiomele şi teoremele deja demonstrate, pretinzând că trebuie să reducem întotdeauna orice raţionament la primele principii, în care este vizibilă legătura imediată a ideilor de care depind într-adevăr aceste teoreme intermediare.

După explicarea utilităţii formelor logice în maniera în care cred eu că trebuie luate, ajung la consideraţiile dv. Şi nu văd cum vreţi dv., domnule, ca silogismul să nu servească decât la arătarea legăturii probelor într-un singur exemplu. A spune că spiritul sesizează întotdeauna cu uşurinţă consecinţele este un lucru care nu se va întâmpla, căci întâlnim uneori raţionamente (cel puţin în raţionamentele altuia) de care avem motiv să ne îndoim în primă instanţă, în măsura în care nu vedem demonstraţia. De obicei noi întrebuinţăm exemple pentru a motiva consecinţele, ceea ce nu este însă întotdeauna suficient de sigur, deşi există o artă de a alege exemplele, care nu ar fi adevărate dacă acea consecinţă nu ar fi corectă. Nu credeam că este permis, în şcolile bine guvernate, să se nege fără nici o ruşine potrivirea evidentă a ideilor, şi nu mi se pare că ei întrebuinţează silogismul pentru a le demonstra. Cel puţin nu aceasta este singura şi principala lor utilitate. Vom descoperi mai des decât credem (examinând parasilogismele autorilor) că ei au păcătuit împotriva regulilor logice, ceea ce eu însumi am resimţit uneori discutând, chiar în scris, cu persoane de bună credinţă, care nu au început să fie de acord decât atunci când am argumentat formal pentru a descurca un

haos de raționamente. Ar fi ridicol, fără îndoială, să vrei să argumentezi în maniera scolasticilor în cazul deliberărilor importante din cauza prolixității nepotrivite și stânjenitoare a acestei forme de raționament, și pentru că ar fi ca și cum am socoti pe degete. Însă, cu toate astea, este foarte adevărat că în cele mai importante deliberări, care privesc viața, statul și salvarea omenirii, oamenii se lasă adesea orbiți de greutatea autorității, de licărirea elocinței, de exemple prost aplicate, de entimeme care presupun în mod fals evidența a ceea ce ei suprimă și chiar prin consecințe greșite; astfel încât o logică severă, însă de o altă factură decât cea de școală, ar fi absolut necesară, între altele pentru a determina de care parte se află cea mai mare evidență. În plus, din faptul că vulgul nu cunoaște logica artificială și din faptul că ei nu încetează să raționeze corect și uneori mai corect decât oamenii exersați în logică, lucrul acesta nu îi dovedește inutilitatea, după cum nu o poate dovedi nici pe a aritmeticii artificiale, pe motiv că există unele persoane care socotesc corect în situații obișnuite, fără să fi învățat să citească sau să scrie și fără să știe să mânuiască nici pana și nici numerele, până la a corecta chiar greșelile altuia care a învățat să calculeze, care însă poate trece cu vederea sau se poate încurca în caractere sau semne. Este adevărat și că silogismele pot deveni sofistice, însă, propriile lor legi ne ajută să le recunoaștem; silogismele nu schimbă opiniile și nici chiar nu conving întotdeauna; acestea se întâmplă pentru că abuzul de distincții și de termeni prost înțeleși fac întrebuințarea lor prolixă până la a deveni insuportabilă, dacă ar trebui să o ducem la bun sfârșit.

Nu-mi rămâne decât să examinez și să completez argumentul dv., adus pentru a servi ca exemplu de raționament clar fără forma logicienilor: Dumnezeu îl pedepsește pe om (este un fapt presupus), Dumnezeu îl pedepsește pe cel pe care îl pedepsește (este un adevăr de rațiune pe care îl putem considera demonstrat), deci, Dumnezeu îl pedepsește pe om pe drept (este o consecință silogistică extinsă [pe cale de consecință] în mod asilogistic *a recto ad obliquum*), deci, omul este pedepsit pe drept (este o inversare a relației, însă pe care o suprimăm din cauza evidenței ei), deci omul este vinovat (este o entimemă, în care este suprimată această propoziție care, într-adevăr, nu este decât o definiție: acela care este pedepsit pe drept este vinovat), deci omul ar fi putut acționa altfel (se suprimă propoziția: cel care este vinovat a putut să procedeze altfel), deci omul a fost liber (se suprimă și: cel care a putut proceda altfel a fost liber), deci (prin definiția lui liber) el a avut puterea de a se determina. Ceea ce trebuia demonstrat. Mai fac observația că se poate spune că acest *deci* cuprinde, într-adevăr, în sine propoziția subînțeleasă (și anume că cel care este liber are puterea de a se determina) și ne ajută să evităm repetarea termenilor. Și în acest sens nu este omis nimic, argumentul poate fi considerat în această privință complet. Se observă faptul că acest

raţionament este o înlănţuire de silogisme pe de-a-ntregul conforme logicii; căci nu vreau să examinez acum materia acestui raţionament, la care ar mai fi poate observaţii de făcut sau lămuriri de cerut. De exemplu, când un om nu poate acţiona altfel, există cazuri în care ar putea să fie vinovat înaintea lui Dumnezeu, ca atunci când el se simte uşurat pentru că are o scuză de a nu-l fi putut ajuta pe semenul său. Pentru a încheia, recunosc că forma scolastică de a argumenta este de obicei incomodă, insuficientă şi prost folosită, însă spun în acelaşi timp că nimic nu este mai important decât arta de a argumenta formal, în conformitate cu adevărata logică, adică, cu totul în ceea ce priveşte materia şi în mod limpede în ceea ce priveşte ordinea şi forţa consecinţelor, fie evidente prin ele însele, fie predemonstrate.

§5. PHILALÈTHE. *Credeam că silogismele vor fi încă şi mai puţin utile, sau mai degrabă de nici o trebuinţă, în cazul probabilităţilor; deoarece nu aduc decât un singur argument topic. Însă, acum înţeleg faptul că trebuie întotdeauna să probăm în mod solid ceea ce este sigur în argumentul topic însuşi, adică evidenţa care se găseşte aici, şi că forţa consecinţei rezidă în formă.* §6. *Totuşi, dacă silogismele ne ajută să judecăm, mă îndoiesc că ele ne pot ajuta să inventăm, adică să găsim probe şi să facem noi descoperiri. De exemplu, nu cred că descoperirea celei de-a patruzeci şi şaptea propoziţii a primei cărţi a lui Euclid se datorează regulilor logicii comune, căci în primă instanţă luăm cunoaştinţă, şi apoi suntem în măsură să demonstrăm în formă silogistică.*

THÉOPHILE. Incluzând în silogisme şi înlănţuirile de silogisme şi tot ceea ce am numit argumentare formală, se poate spune că acea cunoaştere care nu este evidentă prin ea însăşi se dobândeşte prin consecinţe, care nu sunt corecte decât atunci când au o formă adecvată. În demonstrarea propoziţiei menţionate, care face pătratul ipotenuzei egal cu celelalte două pătrate ale laturilor, se secţionează pătratul mare în bucăţi şi cele două mici de asemenea şi se află că părţile celor două pătrate mici se pot găsi toate în cel mare, şi nici mai mult nici mai puţin. Înseamnă a dovedi egalitatea formal şi egalităţile părţilor pot fi de asemenea demonstrate prin argumente cu formă corectă. Analiza anticilor era, după Pappus, aceea de a lua ceea ce trebuie demonstrat şi de a trage de a deriva consecinţe până ce ajungem la ceva cunoscut sau dat. Am observat că pentru a ajunge aici este necesar ca propoziţiile să fie reciproce, pentru ca demonstraţia sintetică să poată să revină în sens contrar pe urmele analizei, ceea ce înseamnă totuşi a trage consecinţe. Este bine totuşi să facem aici observaţia că, în cazul ipotezelor astronomice sau fizice, calea întoarsă nu are loc; succesul însă nu demonstrează adevărul ipotezei. Este adevărat că o face probabilă, cum însă această probabilitate pare să păcătuiască împotriva acelei reguli logice care ne învaţă faptul că adevărul poate fi obţinut din fals, vom spune că regulile logice nu se vor aplica în întregime în cazul chestiunilor probabile. Eu răspund că este posibil

ca adevărul să fie dobândit din fals, însă nu este întotdeauna probabil, mai ales atunci când o simplă ipoteză dă seama de multe adevăruri, ceea ce se întâmplă rar şi se întâlneşte greu. Am putea spune, împreună cu Cardan, că logica raţionamentelor probabile are alte consecinţe decât logica adevărurilor necesare. Însă probabilitatea însăşi a acestor consecinţe trebuie să fie demonstrată cu ajutorul consecinţelor logicii adevărurilor necesare.

§7. PHILALÈTHE. Se pare că faceţi apologia logicii comune, însă constat că ceea ce invocaţi aparţine unei logici superioare, faţă de care cea vulgară nu este decât ceea ce rudimentele de abecedar sunt pentru eruditi; ceea ce mă face să-mi amintesc *de un pasaj din cumpătatul Hooker, care în lucrarea lui intitulată* Organizarea Bisericii, *cartea I*, §6, *crede că, dacă s-ar putea furniza adevăratele ajutoare ale ştiinţei şi ale artei de a raţiona, în acest secol care este considerat luminat şi în care nu ştim multe şi nu ne dăm prea tare silinţa, atunci ar exista o atât de mare deosebire între soliditatea judecăţii oamenilor care s-ar folosi de ele şi judecata oamenilor din prezent, precum este aceea dintre oamenii din prezent şi imbecili. Îmi doresc ca discuţia noastră să dea ocazia unora să afle aceste* adevărate ajutoare ale artei, *despre care vorbeşte acest mare om, care avea spiritul atât de pătrunzător. Astfel nu vor mai exista acei imitatori care, asemenea vitelor, urmează drumul bătut* (imitatorum servum pecus[177]). *Totuşi, îndrăznesc să spun că există în acest secol persoane cu o asemenea forţă a judecăţii şi de o aşa de mare dezvoltare a spiritului, încât ar putea afla, pentru progresul cunoaşterii, căi noi, dacă ar vrea să-şi dea silinţa să gândească mai mult asupra acestor probleme.*

THÉOPHILE. Aţi observat bine, domnule, împreună cu domnul Hooker, că lumea nu-şi dă deloc silinţa; altminteri, cred că există şi că au existat persoane capabile să reuşească. Trebuie să recunoaştem totuşi că avem acum mari ajutoare, atât din partea matematicilor, cât şi a filosofiei, iar lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc* a excelentului dv. prieten nu este de cea mai mică importanţă. Vom vedea dacă vom avea mijlocul de a profita de aceasta.

§8. PHILALÈTHE. Este necesar să vă mai spun, domnule, faptul că *eu am crezut că există o eroare evidentă în regulile silogismului*; însă, după ce am discutat împreună, m-aţi făcut să ezit. *Vă voi arăta totuşi dificultatea mea. Se spune că nici un raţionament silogistic nu poate fi concludent dacă nu conţine cel puţin o propoziţie universală. Însă se pare că numai lucrurile particulare sunt obiectul imediat al raţionamentelor şi al cunoştinţelor noastre; acestea nu discută decât despre potrivirea sau nepotrivirea ideilor, fiecare neavând decât o existenţă particulară şi nu reprezintă decât un lucru singular.*

THÉOPHILE. În măsura în care dv. înţelegeţi similitudinea lucrurilor, dv. înţelegeţi ceva mai mult, iar universalitatea nu constă decât în aşa ceva.

Niciodată dv. nu veți prezenta în mod distinct nici unul dintre argumentele noastre fără a întrebuința adevăruri universale. Este bine totuși să facem observația că noi includem (în privința formei) propozițiile singulare în cele universale. Căci, deși este adevărat că nu există decât un singur Sfânt Apostol Petru, se poate totuși spune că oricine a fost Sfântul Apostol Petru s-a lepădat de stăpânul său. Astfel, acest silogism: Sfântul Petru s-a lepădat de învățătorul său, Sfântul Petru a fost discipol, deci, un discipol s-a lepădat de învățătorul său (deși nu are decât premise singulare), se consideră că are premise afirmative universale, modul fiind darapti, din a treia figură.

PHILALÈTHE. Voiam să vă mai spun că mi se pare că este mai bine să transpui premisele silogismului și să spui: orice A este B, orice B este C, deci orice A este C decât să spui: orice B este C, orice A este B, deci orice A este C. Însă, îmi pare, după ceea ce ați afirmat, că nu am adus nimic nou și că și unul și altul sunt socotite același mod. Este totuși adevărat, după cum ați observat, că atitudinea diferită a logicii comune tinde să formeze un lanț de mai multe silogisme.

THÉOPHILE. Sunt cu totul de părerea dv. Se pare totuși că s-a considerat că era mai didactic să se înceapă cu propozițiile universale, în măsura în care sunt majore în prima și a doua figură; și există încă oratori care au acest obicei. Însă, legătura apare mai bine așa cum o propuneți dv. Am făcut altădată observația că Aristotel a avut poate un motiv special să opteze pentru dispunerea comună. Căci, în loc să spună că A este B, el obișnuia să spună că B este în A. Și din acest mod de enunțare, legătura însăși, pe care o cereți, îi va veni în poziția acceptată. Căci în loc să spună că B este C, A este B, deci A este C, el va enunța astfel: C este în B, B este în A, deci C este în A. De exemplu, în loc să spună: dreptunghiul este izogon (sau cu unghiuri egale), pătratul este un dreptunghi, deci pătratul este izogon, Aristotel, fără a transpune propozițiile, va păstra locul din mijloc termenului mediu cu ajutorul acestui mod de a enunța propozițiile, care răstoarnă termenii și va spune: Izogonul este în dreptunghi, dreptunghiul este în pătrat, deci izogonul este în pătrat. Și acest mod de a enunța nu este de disprețuit, căci într-adevăr predicatul este în subiect, sau ideea predicatului este cuprinsă în ideea subiectului. De exemplu, izogonul este în dreptunghi, căci dreptunghiul este figura ale cărei unghiuri sunt egale, ori, toate unghiurile drepte sunt egale între ele, deci, în ideea dreptunghiului este cuprinsă ideea unei figuri ale cărei unghiuri sunt egale, care este ideea izogonului. Modul vulgar de a enunța privește mai degrabă indivizii, însă cel al lui Aristotel ține seama mai mult de idei sau de universali. Căci, spunând orice om este un animal, eu vreau să spun că toți oamenii sunt conținuți în toate animalele; însă, înțeleg în același timp că ideea de animal este conținută în ideea de om. Animalul cuprinde mai mulți indivizi decât omul, însă, omul cuprinde mai multă idee sau mai multe aspecte formale; unul are

mai multe exemple, celălalt mai multe grade de realitate; unul are mai multă extensiune, celălalt mai multă intensiune. De aceea, se poate spune cu adevărat că orice doctrină silogistică ar putea fi demonstrată cu ajutorul celei *de continente et contento*, a ceea ce cuprinde şi a ceea ce este cuprins, care este diferită de aceea a întregului şi a părţii; căci întregul depăşeşte întotdeauna partea, însă ceea ce cuprinde şi ceea ce este cuprins sunt uneori egale, cum se întâmplă în propoziţiile reciproce.

§9. PHILALÈTHE. Încep să îmi formez o cu totul altă părere despre logică decât aceea pe care o aveam altădată. Eu o consideram un joc de şcoală şi văd acum că este asemenea unei matematici universale, în maniera în care o înţelegeţi dv. De-ar da Dumnezeu să ajungă să fie ceva mai mult decât este ea încă, *pentru a putea afla în ea acele adevărate ajutoare ale raţiunii de care vorbea Hooker, care ar ridica oamenii mult deasupra condiţiei lor prezente. Şi raţiunea este o facultate care are nevoie de ele cu atât mai mult cu cât întinderea sa este destul de limitată şi acestea ne lipsesc în multe împrejurări. 1) Deoarece adesea ne lipsesc ideile însele.* §10. *Apoi 2) adesea sunt obscure şi imperfecte, în vreme ce acolo unde ele sunt clare (şi distincte), asemenea numelor, noi nu găsim dificultăţi insurmontabile şi nu cădem în nici o contradicţie.* §11. *3) De asemenea, adesea dificultatea se datorează faptului că ne lipsesc ideile intermediare. Se ştie că înainte ca algebra, acest mare instrument şi această dovadă remarcabilă a perspicacităţii omului, să fie descoperită, oamenii priveau cu uimire câteva demonstraţii ale vechilor matematicieni.* §12. *Se întâmplă, de asemenea 4) să construim pe principii false, ceea ce ne poate angaja în dificultăţi în care raţiunea, departe de a lămuri, se încurcă şi mai mult.* §13. *În fine, 5) termenii a căror semnificaţie este nesigură stânjenesc raţiunea.*

THÉOPHILE. Nu ştiu dacă ne lipsesc atâtea idei pe cât se crede; mă refer la cele distincte. În ce priveşte ideile confuze sau mai degrabă imaginile sau, dacă vreţi, impresiile asemenea culorilor, gusturilor etc., care sunt rezultatul mai multor mici idei distincte în ele însele, de care însă nu ne dăm seama în mod distinct, ne lipsesc o mulţime de astfel idei, care sunt potrivite în mai mare măsură altor creaturi decât nouă. Însă, aceste impresii servesc mai degrabă apariţiei instinctelor şi întemeierii observaţiilor de experienţă decât furnizării materiei raţiunii, ceea ce se întâmplă doar în măsura în care ele sunt acompaniate de percepţii distincte. Aşadar, în principal, cusurul cunoaşterii pe care o avem despre aceste idei distincte, ascunse în cele confuze, ne ţine în loc, chiar şi atunci când totul este distinct expus simţurilor noastre sau spiritului nostru, iar mulţimea lucrurilor pe care trebuie să le examinăm ne încurcă uneori. De exemplu, atunci când avem o grămadă de 1.000 de ghiulele de tun în faţa ochilor noştri, este evident că pentru a înţelege mai bine numărul şi proprietăţile mulţimii, ne ajută mult să le aranjăm după nişte tipare, cum se face în magazine, pentru a avea idei

distincte despre ele şi pentru a le fixa astfel încât să ne putem cruța efortul de a le număra de mai multe ori. De asemenea, mulțimea considerațiilor face ca în știința numerelor însele să existe dificultăți foarte mari, căci se caută aici scurtături şi uneori nu știm dacă natura are în aticulațiile ei asunse o astfel de cale. De exemplu, ce este în aparență mai simplu decât noțiunea numărului prim? Adică a numărului întreg indivizibil prin orice altceva, cu excepția unității şi a lui însuşi. Totuşi, se caută încă o formulă pozitivă şi la îndemână pentru a le recunoaşte fără greş, fără a încerca toți divizorii primi mai mici decât rădăcina pătrată a numărului dat. Există o mulțime de indicii care ne arată fără mult calcul că un anumit număr nu este prim, însă se cer unele care să ne fie la îndemână şi care să ne arate fără greş că este prim atunci când este. Este motivul pentru care algebra este încă atât de imperfectă, deşi nu există nimic mai cunoscut decât ideile pe care ea le întrebuințează, deoarece ele nu semnifică decât numere în general; căci, publicul nu deține încă modalitatea de a obține rădăcinile nici unei ecuații dincolo de al patrulea grad (cu excepția unui caz foarte particular) şi metodele pe care Diophante, Scipio de Fier şi Ludovic de Ferrara le-au întrebuințat pentru ecuația de al doilea, al treilea, respectiv al patrulea grad pentru a le reduce la primul sau pentru a reduce o ecuație reductibilă la una ireductibilă, sunt foarte diferite între ele, adică cea care ne este de folos pentru un grad diferă de cea care ne este de folos pentru un altul. Căci, cazul ecuației de gradul al doilea, sau al ecuației pătrate, se reduce la o ecuație de gradul întâi, eliminând doar al doilea termen. Cel de-al treilea grad, sau al ecuației cubice, a fost rezolvat, deoarece divizând necunoscuta în părți se ajunge în mod fericit la o ecuație de gradul doi. Şi în cazul celui de-al patrulea grad, al pătratelor, adăugăm ceva la cele două părți ale ecuației pentru a putea extrage rădăcina în ambele părți ale ecuației, şi descoperim, din fericire, faptul că pentru a obține aşa ceva nu avem nevoie decât de o ecuație cubică. Însă, toate acestea nu sunt decât un amestec de noroc, sau de hazard, cu arta sau cu metoda. Şi, punând-o la încercare în cazul acestor ultime două grade, nu știam dacă vom izbuti. De aceea, este nevoie de încă un artificiu pentru a reuşi în cazul celor de gradul cinci şi şase. Şi deşi Descartes a crezut că metoda pe care o întrebuințase pentru cele de gradul patru, concepând ecuația ca fiind produsă de alte două ecuații pătrate (care, în fond, nu putea să dea mai mult decât aceea a lui Ferrara), ar putea fi folosită şi în cazul celor de gradul şase, acest fapt nu a putut fi realizat. Această dificultate ne arată că şi ideile cele mai clare şi cele mai distincte nu ne dau întotdeauna tot ceea ce la cerem şi tot ceea ce se poate obține de aici. Ceea ce ne face să ne gândim la faptul că mai lipseşte încă mult pentru ca algebra să fie arta de a inventa, pentru că ea însăşi are nevoie de o artă mai generală; şi se poate spune chiar faptul că algebra specială în general, adică arta caracterelor, este un ajutor minunat, pentru că ne eliberează imaginația. Nu ne vom îndoi defel, văzând aritmetica lui Diophante şi cărțile de geome-

trie ale lui Apollonius şi Pappus, de faptul că anticii au avut-o într-o oarecare măsură. Viète îi va da o întindere mai mare, exprimând nu numai ceea ce se cere ci şi numerele date cu ajutorul caracterelor generale, făcând în calcul ceea ce Euclid a făcut deja cu ajutorul raţionamentelor, iar Descartes a extins aplicaţia acelui calcul la geometrie, reprezentând liniile prin ecuaţii. Totuşi, şi după descoperirea algebrei noastre moderne, Bouillaud (Ismael Buillardus), fără îndoială un excelent geometru, pe care l-am şi cunoscut la Paris, privea cu mirare demonstraţiile lui Arhimede asupra spiralei şi nu putea înţelege deloc în ce fel acest mare om se gândise să folosească tangenta acestei linii pentru măsurarea circumferinţei cercului. Părintele Grigoire de Sainte Vincent se pare că o ghicise, gândindu-se că a ajuns aici graţie paralelismului spiralei cu parabola. Însă această cale este particulară, în vreme ce noul calcul infitezimal, care foloseşte diferenţialele, pe care le-am cercetat şi pe care le-am împărtăşit publicului cu succes, ne oferă una generală, faţă de care această descoperire cu ajutorul spiralei nu este decât un joc şi doar o încercare dintre cele mai uşoare, ca aproape tot ceea ce s-a descoperit înainte în problema dimensiunii curbelor. Avantajul acestui calcul este, în plus, faptul că el eliberează imaginaţia de problemele pe care Descartes le eliminase din *Geometria* lui, pe motiv că duceau la mecanică cel mai adesea, însă, de fapt, pentru că ele nu se potriveau calculului său. În ceea ce priveşte erorile care se datorează termenilor echivoci [şi principiilor false], stă în puterea noastră să le evităm.

§14. PHILALÈTHE. Există, de asemenea, un caz în care raţiunea nu poate fi aplicată, dar în care nu avem nevoie de ea şi în care vederea este preferată raţiunii. *Este cazul cunoaşterii intuitive, unde legătura ideilor şi a adevărurilor se vede imediat. De felul acesta este cunoaşterea maximelor indubitabile şi sunt tentat să cred că gradul de evidenţă pe care îngerii îl au în prezent şi pe care spiritele oamenilor drepţi, ajunse la perfecţiune, îl vor avea într-o condiţie viitoare în legătură cu mii de lucruri, scapă în prezent înţelegerii noastre.* §15. *Însă demonstraţia întemeiată pe idei intermediare ne furnizează o cunoaştere raţională. Deoarece legătura ideii intermediare cu extremele este necesară şi se observă printr-o juxtapunere de evidenţă, asemănătoare aceleia a unei măsuri pe care o aplicăm când unei bucăţi de postav, când alteia pentru a arăta că sunt egale.* §16. *Însă, dacă legătura nu este decât probabilă, judecata nu ne dă decât o opinie.*

THÉOPHILE. Doar Dumnezeu are avantajul de a nu avea decât cunoştinţe intuitive. Însă sufletele prefericite, oricât de despărţite ar fi de aceste corpuri grosolane, şi chiar inteligenţele însele, oricât de elevate ar fi, deşi au o cunoaştere fără doar şi poate mai intuitivă decât a noastră, şi deşi văd adesea dintr-o privire ceea ce noi nu aflăm decât prin forţa consecinţelor, după ce am consumat timp şi trudă, trebuie să afle de asemenea dificultăţi în calea lor, fără de care nu ar avea plăcerea să facă descoperiri, care este una

dintre cele mai mari. Şi trebuie să recunoaştem totuşi că vor exista o infinitate de adevăruri care le sunt ascunse fie pentru totdeauna, fie doar pentru un timp, unde trebuie să parvină prin forţa consecinţelor şi prin demonstraţie sau chiar, adesea, prin conjectură.

PHILALÈTHE. Deci, aceste inteligenţe supranaturale nu sunt decât nişte entităţi animate mai perfecte decât noi; este ca şi cum aţi spune, asemenea lui Arlechin, împăratul Lunii, că cele de acolo sunt similare celor de aici.

THÉOPHILE. O voi spune nu în întregime, ci cât priveşte fondul lucrurilor, căci modurile şi gradele perfecţiunii variază la infinit. Totuşi, fondul este pretutindeni acelaşi, ceea ce este o maximă fundamentală pentru mine, care domneşte peste toată filosofia mea. Eu nu concep lucrurile necunoscute sau confuz cunoscute decât în maniera celor care ne sunt în mod distinct cunoscute; ceea ce face filosofia mea foarte naturală şi cred chiar că ar trebui să o întrebuinţăm astfel. Însă, dacă această filosofie este cea mai simplă în esenţa ei, ea este de asemenea cea mai bogată în moduri, pentru că natura le poate varia la infinit, aşa cum de altfel şi face cu atâta abundenţă, ordine şi ornamente, cât îţi poţi imagina. Iată de ce consider că nu există nici un fel de inteligenţă cerească, oricât de sublim ar fi ea, care să nu aibă o infinitate de alte inteligenţe deasupra ei. Totuşi, deşi noi suntem inferiori acestor fiinţe inteligente, noi avem avantajul de a nu fi surclasaţi de nici o altă specie, în mod vizibil, pe acest glob, unde ocupăm fără îndoială primul loc; şi cu toată neştiinţa în care suntem cufundaţi, avem totuşi plăcerea de a nu vedea nimic care să ne depăşească. Şi dacă am fi îngâmfaţi am putea gândi asemenea lui Cezar, care prefera să fie primul într-un târguşor, decât al doilea la Roma. În plus, eu nu vorbesc aici decât despre cunoştinţele naturale ale acestor inteligenţe şi nu despre viziunea divină, nici despre luminile supranaturale pe care Dumnezeu vrea să li le acorde.

§19. PHILALÈTHE. *Cum fiecare se foloseşte de raţiune, fie în sinea sa, fie faţă de altcineva, nu va fi inutil să reflectăm puţin asupra celor patru tipuri de argumente pe care oamenii au obiceiul să le întrebuinţeze pentru a-i convinge şi pe ceilalţi de părerile lor sau, cel puţin, pentru a-i ţine oarecum la distanţă, ceea ce îi împiedică să îi contrazică. Primul argument se poate numi* argumentum ad verecundiam, *atunci când citâm opinia acelora care au dobândit autoritate prin ştiinţa, rangul sau puterea lor, sau altfel; căci, atunci când cineva nu cedează imediat, suntem determinaţi să îl etichetăm ca plin de vanitate şi chiar să-l taxăm pentru insolenţă.* §20. *Există 2)* argumentum ad ignorantiam, *prin care se cere adversarului să admită proba sau să facă dovada uneia mai bune.* §21. *Există 3)* argumentum ad hominem, *atunci când constrângi un om prin ceea ce el însuşi a spus.* §22. *În fine, există 4)* argumentul ad judicium, *care constă în a întrebuinţa probele obţinute dintr-una din sursele cunoaşterii sau din probabilitate. Este singura*

dintre toate care ne duce înainte şi care ne instruieşte; căci, dacă din respect eu nu îndrăznesc să vă contrazic, sau dacă nu am nimic mai bun de zis, sau dacă mă contrazic, nu urmează defel faptul că dv. aveţi dreptate. Eu pot fi modest, ignorant, înşelat şi dv. puteţi fi de asemenea înşelat.

THÉOPHILE. Trebuie, fără îndoială, să facem diferenţa între ceea ce este bine să spui şi ceea ce este adevărat să crezi. Totuşi, cum majoritatea adevărurilor pot fi susţinute fără înconjur, există o prejudecată împotriva opiniei pe care trebuie să o ascunzi. Argumentul *ad ignorantiam* este bun în cazul presupunerilor, atunci când este raţional să te mulţumeşti cu o opinie, până când este demonstrat contrariul. Argumentul *ad hominem* are drept consecinţă faptul că ne arată că o aserţiune sau alta este falsă şi că adversarul s-a înşelat, în orice mod am lua-o. S-ar putea aduce şi alte argumente de care să ne servim, de exemplu acela care s-ar putea numi *ad vertiginem*, atunci când raţionăm astfel: Dacă această dovadă nu este acceptată, noi nu avem nici o modalitate de a ajunge la certitudine asupra problemei în discuţie, lucru pe care îl considerăm o absurditate. Acest argument este bun în anumite cazuri, ca atunci când cineva vrea să nege adevărurile primitive şi imediate, de exemplu, acela că nimic nu poate să fie şi să nu fie în acelaşi timp, sau că noi înşine existăm, căci, dacă ar avea dreptate, nu ar exista nici un mijloc de a cunoaşte ceva. Când însă ne-am alcătuit anumite principii şi când vrem să le susţinem, pentru că, altfel, întregul sistem al unei doctrine acceptate ar cădea, argumentul nu este decisiv, căci trebuie să distingi între ceea ce este necesar pentru a susţine cunoştinţele noastre şi între ceea ce serveşte drept fundament doctrinelor noastre acceptate sau practicilor noastre. Alteori s-a întrebuinţat, în cazul jurisconsulţilor, un raţionament analog pentru a justifica condamnarea sau torturarea pretinşilor vrăjitori în baza depoziţiei altora, acuzaţi de aceeaşi crimă, căci se spune: Dacă acest argument cade, cum îi vom convinge? şi, uneori, în criminalistică, anumiţi autori pretind că în cazurile în care este mai dificil să convingi, pot fi considerate suficiente dovezi mai lejere. Ceea ce nu este un temei. Lucru care dovedeşte doar faptul că trebuie să avem mai multă grijă şi nu că trebuie să ne lăsăm persuadaţi prea uşor, cu excepţia crimelor extrem de periculoase, ca de exemplu în probleme de înaltă trădare, unde această observaţie are greutate, nu pentru a condamna un om, ci pentru a-l împiedica să facă rău; astfel încât poate exista ceva de mijloc, nu între a fi vinovat şi a fi nevinovat, ci între condamnare şi eliberare, în judecăţile unde legea şi obiceiurile admit acest lucru. În Germania s-a întrebuinţat un argument asemănător, acum câtva timp, pentru a se colora[178] manufacurile ce bat monedă de proastă calitate; căci (se spunea) dacă trebuie să respectăm regulile prescrise, nu le-am putea bate fără să pierdem. Trebuie, deci, să ne fie permis să deteriorăm aliajul. Însă, în afara faptului că trebuie să micşorăm numai greutatea şi nu aliajul sau titlul pentru a preîntâmpina mai bine fraudele, se presupune faptul că o asemenea practică

este necesară, ceea ce nu este adevărat; căci nu există poruncă cerească şi nici lege umană care să-i oblige să bată monedă pe aceia care nu au nici mine, nici vreo posibilitate să aibă lingouri de argint; şi a face monede din monede este o practică proastă, care aduce cu sine în mod natural deteriorarea. Însă, cum altfel să executăm ordinul regal de a bate monezi? Răspunsul este uşor. Mulţumiţi-vă să daţi la bătut oricât de puţini bani buni, chiar cu o mică pierdere, dacă dv. credeţi că este important să fie puşi sub ciocan, fără ca dv. să aveţi nevoie şi nici dreptul să încărcaţi lumea cu monezi de proastă calitate.

§23. PHILALÈTHE. *După ce am spus câte ceva despre legătura raţiunii noastre cu ceilalţi oameni, să adăugăm câteva vorbe despre raportul ei cu Dumnezeu, care ne ajută să discriminăm între ceea ce este contrar raţiunii şi ceea ce este deasupra raţiunii. De primul fel este tot ceea ce este incompatibil cu ideile noastre clare şi distincte; de al doilea este orice părere al cărei adevăr sau probabilitate nu vedem că pot fi deduse din senzaţii sau din reflecţie, cu ajutorul raţiunii. Astfel, existenţa a mai mult de un Dumnezeu este contrară raţiunii şi învierea morţilor este deasupra raţiunii.*

THÉOPHILE. Am câteva observaţii de făcut în legătură cu definiţia dv. a ceea ce este deasupra raţiunii, cel puţin dacă o raportaţi la întrebuinţarea curentă a acestei expresii[179]; căci mi se pare că din maniera în care această definiţie a fost luată, ea merge prea departe pe de-o parte şi nu suficient de departe pe de cealaltă parte; şi dacă o acceptăm, tot ceea ce nu cunoaştem şi tot ceea ce nu suntem în măsură să cunoaştem în condiţia noastră prezentă ar fi deasupra raţiunii, de exemplu faptul că o anumită stea fixă este mai mare sau mai mică decât soarele, respectiv că Vezuviul va erupe într-un anumit an, sau fapte a căror cunoaştere ne depăşeşte, nu pentru că sunt deasupra raţiunii, ci pentru că sunt deasupra simţurilor; căci am putea foarte bine să emitem judecăţi despre ea dacă am avea organe mai perfecte şi mai multă informaţie despre circumstanţe. Există, de asemenea, dificultăţi care sunt deasupra prezentei noastre facultăţi, nu însă deasupra întregii raţiuni; de exemplu nu există nici un astronom aici, pe pământ, care să poată calcula în detaliu o eclipsă cât ai spune rugăciunea Tatăl Nostru fără a lua pana în mână, totuşi, există poate inteligenţe pentru care acest lucru nu ar fi decât un joc. Astfel, toate aceste lucruri ar putea fi făcute cunoscute sau practicate cu ajutorul raţiunii, presupunând mai multă informaţie despre fapte, organe mai perfecte şi un spirit mai elevat.

PHILALÈTHE. Această obiecţie încetează dacă aplic definiţia nu doar asupra senzaţiei sau reflecţiei noastre, ci, de asemenea, şi asupra oricărui spirit creat posibil.

THÉOPHILE. Dacă o luaţi astfel, aveţi dreptate. Rămâne însă cealaltă dificultate, aceea că nu va exista nimic deasupra raţiunii, conform definiţiei noastre, pentru că Dumnezeu va putea întotdeauna să ne dea mijloacele să

aflăm cu ajutorul senzației și al reflecției orice adevăr; așa cum, într-adevăr, cele mai mari mistere devin cunoscute prin mărturia lui Dumnezeu, pe care o recunoaștem cu ajutorul temeiurilor de credință pe care este întemeiată religia noastră. Și aceste temeiuri depind, fără îndoială, de senzație și de reflecție. Se pare, deci, că problema este, nu dacă existența unui fapt sau adevărul unei propoziții pot fi deduse din principiile de care se servește rațiunea, adică din senzație și din reflecție, sau din simțurile interne și externe, ci dacă un spirit creat este în măsură să cunoască modalitatea acestui fapt sau rațiunea *a priori* a acestui adevăr; astfel încât se poate spune că ceea ce este deasupra rațiunii poate foarte bine să fie cunoscut, dar nu poate fi înțeles pe căile și prin forțele rațiunii create, oricât de mare și de aleasă ar fi. Și îi este rezervat exclusiv lui Dumnezeu să îl înțeleagă, după cum stă în puterea lui să îl pună în practică.

§24. PHILALÈTHE. Această observație mi se pare bună și în acest fel vreau să fie înțeleasă definiția. Și chiar această observație confirmă, de asemenea, opinia pe care o am, aceea că *modul de a vorbi care opune rațiunea credinței, deși este foarte autorizat, este inadecvat; căci, noi verificăm cu ajutorul rațiunii ceea ce trebuie să credem. Credința este un asentiment ferm, iar asentimentul ordonat cum se cuvine nu poate fi dat decât în baza unor bune temeiuri. Astfel, acela care crede fără a avea nici un motiv să creadă poate fi îndrăgostit de fanteziile lui, dar nu este adevărat faptul că el caută adevărul, nici faptul că el dă o ascultare legitimă divinului său stăpân, care ar vrea să-și pună la lucru facultățile cu care l-a înzestrat pentru a-l feri de eroare. Altminteri, dacă se află pe drumul cel bun, este o întâmplare; dacă se află pe cel rău, este din greșeala lui, de care el este răspunzător înaintea lui Dumnezeu.*

THÉOPHILE. Sunt de acord cu dv., domnule, atunci când vreți ca și credința să fie întemeiată în rațiune: fără așa ceva, de ce am prefera Biblia Coranului sau vechilor cărți ale brahmanilor? De aceea, teologii noștrii și alți oameni învățați au recunoscut acest lucru și acest fapt ne-a procurat lucrări atât de frumoase despre adevărul religiei creștine și atâtea frumoase dovezi pe care le-am invocat împotriva păgânilor și a altor necredincioși, antici și moderni. De aceea, persoanele înțelepte i-au considerat întotdeauna suspecți pe aceia care au pretins că nu trebuie să ne dăm silința pentru temeiuri și dovezi atunci când este vorba despre a crede; ceea ce este într-adevăr imposibil, numai dacă a crede înseamnă a recita sau a repeta și a o lăsa în voia sorții, fără să ne-o asumăm, așa cum fac atâția oameni și cum este chiar caracterul câtorva națiuni în mai mare măsură decât a altora. Iată de ce câțiva filosofi aristotelicieni din secolele al XV-lea și al XVI-lea, ale căror rămășițe au subzistat mult timp după aceea (după cum se poate judeca după scrisorile domnului Naudé și din *Naudeana*), vrând să susțină două adevăruri opuse, unul filosofic și celălalt teologic, ultimul conciliu din Latran, sub Leon al X-lea,

a avut dreptate să se opună acestora, după cum cred că deja am spus. Şi o dispută perfect asemănătoare s-a desfăşurat odată la Helmstadt, între Daniel Hofmann, teolog, şi Cornelius Martin, filosof, însă cu diferenţa că filosoful împăca filosofia cu revelaţia şi teologul voia să respingă utilitatea primeia. Însă ducele Iulius, fondator de universitate, se pronunţa pentru filosofie. Este adevărat faptul că în vremea noastră o persoană de cea mai mare distincţie[180] spunea că în materie de credinţă trebuie să-ţi scoţi ochii pentru a vedea clar, Tertullian spunând undeva: lucrul acesta este adevărat, căci este imposibil; trebuie să îl crezi, căci este absurd. Însă, dacă intenţia celor care se explică în felul acesta este bună, totuşi expresiile sunt exagerate şi pot chiar să facă rău. Sfântul Pavel vorbeşte mai adecvat atunci când spune că înţelepciunea lui Dumnezeu este nebunie înaintea oamenilor; ceea ce se întâmplă deoarece oamenii nu judecă lucrurile decât conform experienţei lor, care este extrem de limitată şi tot ceea ce nu este conformă ei li se pare o absurditate. Însă, această judecată este foarte temerară, căci există chiar o infinitate de lucruri naturale care ar fi considerate, de asemenea, absurde dacă ne-ar fi povestite, cum îi părea regelui Siamului gheaţa despre care se spunea că acoperă râurile noastre. Însă ordinea naturii însăşi, nefiind de o necesitate metafizică, nu este întemeiată decât în bunul plac al lui Dumnezeu, astfel încât se poate detaşa de ea prin temeiuri superioare graţiei, deşi nu trebuie să ne sprijinim decât pe probe bune, care nu ne sunt date decât prin mărturia lui Dumnezeu însuşi, pe care trebuie să o acordăm în mod absolut atunci când este verificată cum se cuvine.

CAPITOLUL XVIII

DESPRE CREDINŢĂ ŞI DESPRE RAŢIUNE ŞI DESPRE LIMITELE LOR DISTINCTE

§1. PHILALÈTHE. Să ne adaptăm, totuşi, modului curent de a vorbi şi să acceptăm că, într-un anumit sens, credinţa se deosebeşte de raţiune. Însă trebuie *să explicăm foarte clar acest sens şi să stabilim limitele care sunt între ele; căci indeterminarea acestor limite a produs cu siguranţă în lume mari dispute şi poate a cauzat chiar mari dezordini. Celputin, este evident că până când le vom determina este în zadar să discutăm, deoarece trebuie să întrebuinţam raţiunea atunci când discutăm despre credinţă.* §2. *Consider că fiecare sectă întrebuinţează cu plăcere raţiunea, atâta timp cât crede că poate să obţină un oarecare ajutor de la ea, totuşi, de îndată ce raţiunea dă greş, se*

clamează faptul că este o problemă de credință care se află deasupra rațiunii. Însă adversarul ar fi putut să întrebuințeze aceeași insuficiență dacă era interesat să raționeze împotriva lui, numai dacă nu i se explică pentru ce așa ceva nu îi este permis într-un caz care pare asemenea. Presupun că rațiunea înseamnă aici descoperirea certitudinii sau a probabilității propozițiilor obținute din cunoștințele pe care noi le-am dobândit prin întrebuințarea facultăților noastre naturale, deci cu ajutorul senzației și reflecției, iar credința este asentimentul pe care îl dăm unei propoziții întemeiate pe revelație, adică pe o comunicare extraordinară a lui Dumnezeu, pe care a făcut-o cunoscută oamenilor. §3. *Însă, un om inspirat de Dumnezeu nu poate comunica celorlalți nici o nouă idee simplă, pentru că nu are la îndemână decât cuvinte sau alte semne, care trezesc în noi ideile simple pe care obișnuința le-a fixat, sau doar combinația lor; și oricâte idei noi a primit Sfântul Pavel atunci când a fost transportat în al treilea Cer, tot ceea ce a putut să spună despre aceasta a fost că sunt lucruri pe care ochiul nu le-a văzut, pe care urechea nu le-a auzit și care nu au intrat niciodată în inima unui om. Presupunând că există creaturi pe globul lui Jupiter, înzestrate cu șase simțuri și că Dumnezeu, dând în mod supranatural unuia dintre noi ideile din acest al șaselea simț, el nu va putea defel să le provoace prin intermediul cuvintelor, în spiritul altor oameni. Trebuie, deci, să discriminăm între revelație originară și tradițională. Prima este o impresie pe care Dumnezeu o face în mod imediat asupra spiritului, căreia nu-i putem fixa nici un fel de limite, cealaltă nu vine decât pe căile obișnuite ale comunicării și nu poate produce în noi idei simple.* §4. *Este adevărat faptul că și adevărurile care pot fi descoperite cu ajutorul rațiunii ne pot fi comunicate printr-o revelație tradițională, ca și cum Dumnezeu ar fi vrut să comunice oamenilor teoreme geometrice, însă nu ar fi fost la fel de certe ca în cazul în care am fi avut demonstrația lor, obținută din legătura ideilor. Este ca în cazul lui Noe, care avea o cunoștință mai sigură despre pototp decât aceea pe care noi am dobândit-o prin cartea lui Moise; și așa cum certitudinea aceluia care l-a văzut pe Moise scriind în fața lui în mod actual, și care făcea acele miracole care îi justificau inspirația, era mai mare decât a noastră.* §5. *Este ceea ce face ca revelația să nu poată să meargă împotriva unei clare evidențe a rațiunii, deoarece chiar și atunci când revelația este imediată și originară, trebuie să știm cu claritate că noi nu ne înșelăm atribuind-o lui Dumnezeu și că noi îi înțelegem sensul; iar această evidență nu poate să fie niciodată mai mare decât aceea a cunoașterii noastre intuitive; și, drept urmare, nici o propoziție nu poate fi acceptată ca fiind revelație divină atunci când ea este opusă în mod contradictoriu acestei cunoștințe imediate. Altminteri, nu ar mai exista în lume diferență între adevăr și fals, nici o măsură pentru ceea ce este credibil și ceea ce este necredibil. Și nu putem concepe că un lucru care*

vine de la Dumnezeu, acest binefăcător autor al fiinţei noastre, care, fiind acceptat ca adevărat, trebuie să răstoarne fundamentele cunoştinţelor noastre şi să facă toate facultăţile noastre inutile. §6. *Iar aceia care nu posedă revelaţia decât în mod mediat sau prin tradiţia orală sau în scris au încă şi mai mare nevoie de raţiune pentru a fi siguri de ea.* §7. *Totuşi, este adevărat că ceea ce se află dincolo de ceea ce facultăţile noastre naturale pot să descopere sunt adevăratele probleme ale credinţei, cum ar fi căderea îngerilor rebeli, învierea morţilor.* §9. *Este chiar locul în care trebuie să ascultăm doar de revelaţie. Şi chiar în privinţa propoziţiilor probabile, o revelaţie evidentă va reduce gradul de probabilitate.*

THÉOPHILE. Dacă înţelegeţi prin credinţă doar ceea ce este întemeiat pe temeiurile de credinţă (cum sunt numite) şi o despărţiţi de graţia internă care determină spiritul în mod imediat, tot ceea ce spuneţi, domnule, este incontestabil. [Căci] trebuie să recunoaştem faptul că există multe judecăţi mai evidente decât acelea care depind de aceste motive. Unii sunt, în această privinţă, mai avansaţi decât alţii şi există chiar o sumedenie de persoane care nu le-au cunoscut niciodată şi încă şi mai puţin le-au cântărit şi care, prin urmare, nu au nici chiar ceea ce ar putea fi considerat temei pentru probabilitate. Însă, graţia internă a Duhului Sfânt îl înlocuieşte imediat într-un mod supranatural şi dă naştere la ceea ce teologii numesc, probabil, o credinţă divină. Este adevărat că Dumnezeu nu o dă decât atunci când ceea ce face să se creadă este întemeiat în raţiune; altminteri, ar distruge mijloacele de a cunoaşte adevărul şi ar deschide poarta entuziasmului, însă nu este necesar ca toţi aceia care au această credinţă divină să cunoască aceste temeiuri şi încă şi mai puţin ca ei să le aibă întotdeauna în faţa ochilor. Altminteri, oamenii simpli şi idioţii, cel puţin în zilele noastre, nu ar avea niciodată adevărata credinţă, iar cei mai luminaţi nu ar avea-o atunci când ar avea cel mai mult nevoie de ea, căci nu pot să-şi amintească întotdeauna motivele de a crede. Problema întrebuinţării raţiunii în teologie a fost dintre cele mai disputate, atât printre socinieni şi cei care pot fi numiţi catolici într-un sens general, cât şi printre reformaţi şi evanghelici, cum sunt de preferinţă numiţi în Germania aceia pe care unii îi numesc luterani în mod greşit. Îmi amintesc că am citit cândva o *Metafizică* a unui Stegmannus, socinian (dar nu Josué Stegmann, care a scris el însuşi împotriva lor), care nu a fost încă tipărită din câte ştiu; pe de altă parte un Keslerus, teolog din Saxa, a scris o *Logică* şi alte câteva lucrări filosofice opuse în mod direct socinienilor. Se poate spune în general că socinienii se grăbesc să respingă tot ceea ce nu este conform ordinii naturii, chiar şi atunci când nu-i pot dovedi în mod absolut imposibilitatea. De asemenea, adversarii lor merg uneori prea departe şi împing misterul până la limitele contradicţiei; lucru prin care păgubesc adevărul pe care încearcă să-l apere şi am fost surprins să văd într-o zi în

suma teologică a părintelui P. Honoré Fabry, care de altfel a fost unul dintre cei mai învățați ai ordinului lui, faptul că el neagă în ordinea divină (cum fac și alți câțiva teologi) acest mare principiu care spune că lucrurile care sunt identice cu un al treilea sunt identice între ele. Ceea ce înseamnă a da câștig de cauză adversarilor, fără a te gândi, și a suprima certitudinea oricărui raționament. Trebuie să spunem mai degrabă faptul că acest principiu este prost aplicat. Același autor respinge în *Filosofia* lui distincțiile virtuale, pe care scotiștii le pun în lucrurile create, pentru că ele ar răsturna, spune el, principiul contradicției ; și atunci când i se obiectează faptul că trebuie să admitem aceste distincții în Dumnezeu, el răspunde că lucrul acesta ne este ordonat de credință. Însă cum ar putea credința să ne ordone ceva care răstoarnă un principiu fără de care orice credință [și] orice afirmație sau negație ar fi vane? Este absolut necesar ca două propoziții adevărate în același timp să nu fie în întregime contradictorii; și dacă A și C nu sunt identice, este necesar ca B, care este identic cu A, să fie luat altfel decât B, care este identic cu C. Nicolaus Vedelius, profesor la Geneva și apoi la Denver, a publicat odată o carte intitulată *Rationale Theologicum*, căreia Jean Musaeus, profesor la Iena (care este o universitate evanghelică în Turingia), i-a opus o carte pe aceeași temă, adică *Despre întrebuințarea rațiunii în teologie*. Îmi amintesc că le-am examinat cândva și că am observat că această controversă principială era zăpăcită de probleme incidente, ca atunci când se pune întrebarea ce este o concluzie teologică și dacă trebuie să o judecăm prin termenii care o compun sau prin modalitatea care o demonstrează și, drept urmare, dacă Occam a avut dreptate sau nu să spună despre cunoașterea aceleiași concluzii că este aceeași, orice mijloc s-ar întrebuința pentru a o demonstra. Și se oprește asupra unui mare număr de amănunte, încă mai puțin importante, care nu privesc decât termenii. Totuși, Musaeus era el însuși de acord cu faptul că principiile rațiunii necesare cu o necesitate logică, adică al căror opus implică contradicție, trebuie și pot fi întrebuințate, cu siguranță, în teologie; însă era îndreptățit să nege că ceea ce este necesar doar de o necesitate fizică (adică întemeiată pe inducția a ceea ce se realizează în natură, sau pe legile naturii, care sunt, ca să zic așa, de instituire divină) este suficientă pentru a respinge încrederea într-un mister sau într-un miracol, pentru că stă în puterea lui Dumnezeu să schimbe cursul curent al lucrurilor. Astfel, conform ordinii naturii putem fi siguri că aceeași persoană nu poate fi în același timp mamă și fecioară, sau că un corp uman nu poate întârzia să cadă sub simțuri, deși și contrariul unuia și al celuilalt sunt posibile pentru Dumnezeu. Vedelius, de asemenea, părea să fie de acord cu această distincție. Însă, se dispută uneori în legătură cu anumite principii, dacă sunt necesare logic sau dacă nu sunt necesare decât fizic. De acest fel este disputa cu socinienii, dacă substanța poate fi multiplicată atunci când esența singulară nu poate; și disputa cu

adepții lui Zwingli dacă un corp nu se poate afla decât într-un loc. Or trebuie să recunoaștem că ori de câte ori necesitatea logică nu este demonstrată, nu putem presupune într-o anumită propoziție decât o necesitate fizică. Însă mi se pare că rămâne o problemă pe care autorii despre care tocmai am vorbit nu au examinat-o suficient; iat-o aici. Presupunând că pe de o parte se află sensul literar al unui text al Sfintei Scripturi și că de cealaltă parte se află un mare indiciu al unei imposibilități logice, sau cel puțin al unei imposibilități fizice recunoscute, este oare mai rațional să renunți la sensul literar sau să renunți la principiul filosofic? Este cert faptul că există unele locuri unde nu este dificil să părăsim litera, ca atunci când Scriptura îi atribuie mâini lui Dumnezeu și îi atribuie furie, căință și alte afecțiuni umane; altminteri, ar trebui să ne așezăm de partea antropomorfiștilor sau a anumitor fanatici din Anglia, care cred că Irod a fost efectiv metamorfozat într-o vulpe atunci când Isus Hristos l-a numit astfel. Aici regulile de interpretare funcționează și dacă ele nu furnizează nimic care să contravină sensului literar pentru a favoriza maxima filosofică și dacă, de altfel, sensul literar nu conține nimic care să-i atribuie lui Dumnezeu vreo imperfecțiune sau să implice vreun pericol în practica pietății, este mai sigur și chiar mai rezonabil să îl urmezi. Acești doi autori pe care tocmai i-am amintit discută în contradictoriu și asupra întreprinderii lui Kekermann, care voia să demonstreze Trinitatea cu ajutorul rațiunii, așa cum se străduise și Raymundus Lullus să facă altădată. Însă, Musaeum recunoaște cu suficientă dreptate că dacă demonstrația autorului reformat era bună și justă, nu ar fi avut nimic să spună; și că ar fi fost îndreptățit să susțină, în legătură cu acest subiect, că lumina Sfintei Scripturi ar putea fi aprinsă de filosofie. Ei au agitat de asemenea faimoasa problemă: dacă aceia care, fără a avea știință de revelația din Vechiul sau Noul Testament, au murit nutrind sentimente de o pietate naturală, au putut fi în felul acesta salvați și au obținut ei iertarea păcatelor lor? Se știe că Clement din Alexandria, Iustin Martirul și Sfântul Ioan Hrisostomul, în oarecare măsură, au înclinat spre așa ceva, și eu i-am arătat chiar domnului Pellisson că o mulțime de excelenți doctori ai Bisericii romane, departe de a condamna protestanții care nu sunt îndărătnici, au vrut chiar să-i salveze pe păgâni și să susțină că persoanele despre care tocmai am vorbit puteau să fie salvate printr-un act de pocăință, adică penitență întemeiată pe dragoste binevoitoare, în virtutea căreia îl iubim pe Dumnezeu pentru toate lucrurile, deoarece perfecțiunile lui îl fac în cel mai înalt grad apt de a fi iubit. Ceea ce face ca pe mai departe să fim determinați să ne supunem din toată inima împreună cu voința noastră și să-i imităm perfecțiunile pentru a ne uni mai bine cu el, pentru că pare just ca Dumnezeu să nu refuze grația acelora care au asemenea sentimente. Și fără a vorbi de Erasmus și de Louis Vives, am susținut părerea lui Diego Payva de Andrade, doctor portughez foarte

celebru la vremea lui, care fusese unul dintre teologii conciliului de la Trento şi care a spus că aceia care nu erau de acord cu acest lucru îl făceau pe Dumnezeu crud în cel mai înal grad (*neque enim, inquit, immanitas deterior ulla esse potest*). Pellisson a avut dificultăţi în a găsi această carte la Paris, semn că autorii apreciaţi în vremea lor sunt adesea mai apoi neglijaţi. Este ceea ce l-a făcut pe Bayle să creadă că mulţi nu îl citează pe Andrade decât în legătură cu credinţa lui Chemnitius, adversarul său. Ceea ce este, poate, adevărat; însă, în ce mă priveşte, l-am citit mai înainte ca el să fie citat. Şi disputa lui cu Chemnitius l-a făcut celebru în Germania, căci scrisese pentru iezuiţi împotriva acestui autor, şi se află în cartea lui câteva particularităţi referitoare la originea acestei faimoase însoţiri. Am observat faptul că unii protestanţi îi numeau [chiar] andradieni pe aceia care erau de acord cu opinia lui asupra subiectului despre care tocmai am vorbit. Au existat autori care au scris anume despre salvarea lui Aristotel, în virtutea chiar a acestor principii, cu aprobarea cenzorilor. De aceea, cărţile lui Collius în latină şi ale lui La Mothe Le Vayer în franceză, despre mântuirea păgânilor, sunt foarte cunoscute. Însă un anume Franciscus Puccius a mers prea departe. Sfântul Augustin, oricât de învăţat şi de pătrunzător ar fi, s-a aruncat într-o altă extremă, până la a condamna copiii morţi fără botez, şi scolasticii par să îl fi abandonat pe bună dreptate; deşi persoane învăţate de altfel, şi unii de un mare merit însă cu o umoare puţin mizantropă în privinţa aceasta, au vrut să reînvie doctrina acestui Părinte şi poate că au depăşit măsura. Şi această mentalitate a avut, poate, o oarecare influenţă în disputa dintre unii doctori prea însufleţiţi şi iezuiţii misionari din China, care insinuaseră faptul că vechii chinezi aveau adevărata religie a timpului lor şi sfinţi adevăraţi şi că doctrina lui Confucius nu avea nimic idolatru şi nici ateu. Se pare că am avut mai multă înţelepciune la Roma, atunci când nu am vrut să condamnăm una dintre cele mai mari naţiuni fără a o înţelege. Dumnezeu este mai filantrop decât oamenii. Cunosc oameni care, crezând că prin opinii dure îşi arată zelul, îşi imaginează că nu putem gândi păcatul originar fără a fi de aceeaşi părere cu ei, însă se înşală. Şi nu rezultă că aceia care îi salvează pe păgâni sau pe alţii care sunt lipsiţi de ajutoarele obişnuite, trebuie să le pună doar pe seama forţelor naturii (deşi, poate, unii Părinţi au avut această părere), pentru că se poate susţine faptul că Dumnezeu, dându-le graţia de a face un act de căinţă, le dă, de asemenea, fie explicit, fie virtual, însă întotdeauna în mod supranatural, înainte de a muri, atunci când aceasta nu ar fi decât în ultimele momente, toată lumina credinţei şi ardoarea caritaţii care le este necesară mântuirii. Şi astfel, reformaţii explică în cazul lui Vedelius părerea lui Zwingli, care fusese tot atât de explicit în legătură cu această problemă a salvării oamenilor virtuoşi păgâni, cât au putut să fie doctorii Bisericii romane. De aceea, această doctrină nu are nimic în comun, în această privinţă, cu doctrina particulară a

pelagienilor ori semi-pelagienilor, de care se ştie că Zwingli era foarte îndepărtat. Şi fiindcă ni se arată împotriva pelagienilor o graţie supranaturală în toţi aceia care au credinţă (lucru în privinţa căruia cad de acord cele trei religii acceptate, cu excepţia, poate, a discipolilor lui Pajon) şi care acordă chiar fie credinţa, fie cel puţin mişcări asemănătoare copiilor care primesc botezul, nu este ieşit din comun să o acceptăm atât de mult, cel puţin în privinţa morţii, în cazul persoanelor cu bunăvoinţă care nu au avut fericirea să fie instruite ca de obicei în creştinism. Însă poziţia cea mai înţeleaptă este aceea de a nu hotărî nimic în probleme atât de puţin cunoscute, şi de a ne mulţumi să credem în general faptul că Dumnezeu nu poate face nimic care să nu fie plin de bunătate şi de justiţie : *Melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis*[181] (Augustin, cartea 8, *Genes. ad lit.*, c. 5).

CAPITOLUL XIX

DESPRE ENTUZIASM

§1. PHILALÈTHE. De-ar fi dat Dumnezeu ca toţi teologii şi Sfântul Augustin însuşi să fi practicat maxima exprimată în acest pasaj. *Însă oamenii cred că spiritul dogmatizant este un semn al zelului lor pentru adevăr; şi este tocmai pe dos. Nu îl iubim cu adevărat decât în măsura în care ne place să examinăm probele care ni-l dezvăluie drept ceea ce este. Şi atunci când judecăm pripit, suntem întotdeauna împinşi de motive mai puţin sincere.* §2. *Spiritul de dominare nu este unul dintre motivele cele mai puţin comune, iar bunăvoinţa pe care o avem pentru propriile noastre reverii este un alt motiv, care dă naştere entuziasmului.* §3. *Este numele care este dat metehnei acelora care îşi imaginează o revelaţie imediată atunci când aceasta nu este fondată în raţiune.* §4. *Şi cum se poate spune că raţiunea este o revelaţie naturală al cărei autor este Dumnezeu, după cum el îi este şi natura, se poate spune de asemenea că revelaţia este o raţiune supranaturală, adică o raţiune extinsă printr-un nou fond de descoperiri, emanate în mod imediat de Dumnezeu. Însă aceste descoperiri presupun faptul că noi avem mijlocul de a le deosebi, care este raţiunea însăşi; şi a vrea să o proscrii pentru a face loc revelaţiei, ar însemna a-ţi scoate ochii pentru a vedea mai bine sateliţii lui Jupiter printr-un telescop.* §5. *Motivaţia entuziasmului provine din aceea că o revelaţie imediată este mai comodă şi mai scurtă decât un raţionament lung şi greu şi care nu este întotdeauna urmat de un succes fericit. S-au văzut în*

toate secolele oameni a căror melancolie amestecată cu devoţiunea, alăturată bunei păreri pe care au avut-o despre ei înşişi, i-au făcut să creadă că aveau o cu totul altă familiaritate cu Dumnezeu decât ceilalţi oameni. Ei presupun că lucrul acesta le-a fost promis lor şi ei cred că sunt poporul lui, preferaţi altora. §6. *Fantezia lor devine o iluminare şi o autoritate divină, iar scopurile lor o poruncă infailibilă a cerului, pe care ei sunt obligaţi să o urmeze.* §7. *Această opinie a avut mari efecte şi a provocat mult rău, căci un om acţionează mai viguros atunci când îşi urmează propriile impulsuri şi atunci când opinia unei autorităţi divine este susţinută de înclinaţia noastră.* §8. *Este dificil să o obţii de aici, pentru că această pretinsă certitudine fără demonstraţie ne măgulește vanitatea şi dragostea pe care o avem pentru ceea ce este extraordinar. Fanaticii îşi compară opinia cu vederea şi cu sentimentul. Ei văd lumina divină aşa cum noi o vedem pe aceea a soarelui ziua în amiaza mare, fără a avea nevoie ca aura raţiunii să le-o arate.* §9. *Ei sunt siguri deoarece ei sunt siguri, iar convingerea lor este dreaptă pentru că este puternică; iată la ce se reduce limbajul lor figurat.* §10. *Însă, după cum există două percepţii, aceea a propoziţiei şi aceea a revelaţiei, îi putem întreba unde se află claritatea. Dacă se află în vederea propoziţiei, la ce bun revelaţia? Trebuie, deci, să se afle în sentimentul revelaţiei. Însă, cum pot ei să vadă faptul că Dumnezeu este acela care ne dă revelaţia şi că nu este un gând insesizabil ce se desfăşoară [fără încetare] în jurul acestui cerc: este o revelaţie pentru că o cred cu tărie, şi o cred pentru că este o revelaţie.* §11. *Există, oare, ceva mai în măsură să ne arunce în eroare decât faptul de a lua imaginaţia drept ghid?* §12. *Sfântul Pavel avea un mare zel atunci când persecuta creştinii şi nu înceta să se înşele. Se ştie că diavolul a avut martirii săi şi că este suficient să fii foarte convins ca să nu mai poţi deosebi iluziile lui Satan de inspiraţiile Duhului Sfânt.* §14. *Raţiunea este, aşadar, aceea care ne arată adevărul revelaţiei.* §15. *Şi, în cazul în care încrederea noastră ar putea dovedi acest adevăr, am ajunge la cercul despre care tocmai am vorbit. Oamenii sfinţi care primeau revelaţiile lui Dumnezeu aveau semne exterioare care îi convingeau de adevărul luminii interne. Moise a văzut un rug care ardea fără a se consuma, a auzit o voce din mijlocul rugului şi pe Dumnezeu, care, pentru a-l întări mai mult în legătură cu misiunea lui, atunci când a fost trimis în Egipt pentru a-şi elibera fraţii, a folosit miracolul toiagului preschimbat în şarpe. Ghedeon a fost trimis de un înger pentru a elibera poporul lui Israel de jugul Madianiţilor. Totuşi el a cerut un semn pentru a fi convins de faptul că această misiune îi era dată din partea lui Dumnezeu.* §16. *Eu nu neg totuşi că Dumnezeu iluminează uneori spiritul oamenilor pentru a-i face să înţeleagă anumite adevăruri importante sau pentru a-i determina către acţiunile bune prin influenţa şi asistenţa imediată a Duhului Sfânt, fără nici un semn extraordinar care să însoţească această influenţă.*

Însă, în astfel de cazuri noi avem raţiunea şi Scriptura, două reguli infailibile pentru a aprecia aceste iluminări, căci, dacă ele se acordă cu aceste reguli, cel puţin noi nu ne expunem nici unui risc considerându-le drept inspirate de Dumnezeu, chiar dacă nu sunt o revelaţie imediată.

THÉOPHILE. Entuziasmul este din timpurile străvechi un nume bun. Şi cum sofismul indică, la propriu, un exerciţiu de înţelepciune, entuziasmul exprimă faptul că există o divinitate în noi. *Est Deus in nibus.* Şi Socrate pretindea că un zeu sau un demon îi dădea avertismente interioare, astfel încât entuziasmul ar fi un instinct divin. Însă oamenii consacrându-şi pasiunile şi considerându-şi fanteziile, visele şi chiar şi furiile drept ceva divin, entuziasmul începu să desemneze un dereglaj al spiritului pus pe seama forţei unei divinităţi despre care se credea că se află în aceia care erau loviţi de ea, căci ghicitorii şi ghicitoarele vădeau o alienare a spiritului atunci când Dumnezeul lor îi lua în stăpânire, asemenea sibilei din Cumae la Vergilius. De atunci, entuziasmul este pus în seama acelora care cred fără temei faptul că mişcările lor vin de la Dumnezeu. Nisus, personaj invocat de acelaşi poet, simţindu-se împins de nu ştiu ce impuls într-o acţiune periculoasă, în care a şi pierit împreună cu prietenul lui, îi vorbeşte despre ea în aceşti termeni plini de o îndoială raţională:

Di ne hunc ardorem mentibus addunt
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?[182]

El n-a încetat să urmeze acest instinct, despre care nu ştia dacă venea de la Dumnezeu sau de la o nefericită dorinţă de a se face remarcat. Însă, dacă ar fi reuşit, nu ar fi întârziat să se sprijine pe această izbândă şi în alte cazuri, şi să se creadă mânat de nu ştiu ce putere divină. Entuziaştii de astăzi încă mai cred faptul că primesc de la Dumnezeu dogme care îi luminează. Quakerii l sunt convinşi de acest lucru şi Barclay, primul lor autor metodic, pretinde că află în ei o anumită lumină care se lasă cunoscută prin ea însăşi. Însă, din ce motiv se numeşte lumină ceea ce nu lasă să se vadă nimic? Sunt la curent cu faptul că există persoane cu această dispoziţie a spiritului, care văd sclipiri şi chiar ceva mai luminos, însă această imagine a luminii corporale care se trezeşte atunci când spiritele lor sunt animate nu luminează spiritul. Unele persoane idioate, având imaginaţia neliniştită, îşi formează concepţii pe care nu le aveau înainte; ei sunt în măsură să spună lucruri frumoase, după înţelegerea lor, sau, cel puţin, foarte însufleţite; ei înşişi admiră şi îi determină şi pe ceilalţi să admire această fertilitate, care trece drept inspiraţie. Acest avantaj se datorează, în bună măsură, unei puternice imaginaţii, pe care pasiunea o însufleţeşte, şi unei memorii fericite care a reţinut corect modurile de a vorbi din cărţile profetice, pe care lectura sau discursurile altora li le-au făcut familiare. Antoinette de Bourignon se folosea de uşurinţa pe care o avea

de a vorbi şi de a scrie ca de o dovadă a misiunii ei divine. Şi cunosc un vizionar care şi-o întemeiază pe a sa pe talentul pe care îl are de a vorbi şi de a se ruga foarte profund aproape o zi întreagă fără a se opri şi fără a rămâne fără vlagă. Există persoane care, după ce au practicat austeritatea sau după o stare de tristeţe, gustă o pace şi o consolare în suflet care îi fascinează, găsindu aici atâta plăcere încât cred că este o ispravă a Sfântului Spirit. Este foarte adevărat că satisfacţia pe care o afli în examinarea grandorii şi bunătăţii lui Dumnezeu, în împlinirea voinţei lui, în practica virtuţilor este o graţie a lui Dumnezeu şi una dintre cele mai mari; însă, nu este totuşi o graţie care are nevoie de un sprijin supranatural nou, aşa cum, mulţi dintre aceşti buni oameni pretind. S-a văzut, nu cu multă vreme în urmă, o domnişoară foarte înţeleaptă în orice alt lucru, care credea încă din tinereţe că vorbeşte cu Isus Hristos şi că era soţul ei într-un mod foarte special. Mama ei, după câte se povesteşte, era mai puţin cuprinsă de entuziasm, însă fata, dat fiindcă a început de foarte devreme, a mers mult mai departe în sentimenul entuziasmului. Satisfacţia sa şi bucuria sa erau de nedescris, înţelepciunea se vădea în conduita sa şi spiritul în discursurile ei. Lucrurile merseră totuşi atât de departe încât ea primea scrisori care se adresau Domnului nostru şi le înapoia sigilate, aşa cum le primise, împreună cu răspunsul ce părea uneori a veni chiar în întâmpinarea respectivei chestiuni şi întotdeauna rezonabil. Însă, în cele din urmă, a încetat să le mai înapoieze de teamă să nu facă prea mult zgomot. În Spania ea ar fi fost o altă Maică Tereza. Însă, nu toate persoanele care au viziuni asemănătoare au aceiaşi conduită. Există unii care caută să formeze secte şi chiar să dea naştere la tulburări: şi Anglia a dat o stranie dovadă. Atunci când aceste persoane acţionează din bună credinţă este dificil să le aduci cu picioarele pe pământ: uneori răsturnarea tuturor proiectelor lor îi corijează, însă adesea este prea târziu. Exista un vizionar, mort de curând, care se credea nemuritor pentru că era foarte în vârstă şi pentru că era sănătos şi, fără să fi citit cartea unui englez, tipărită de curând (care voia să ne facă să credem că Isus Hristos venise pentru a-i scuti de moartea corporală pe adevăraţii credincioşi), credea aproape acelaşi lucru de mulţi ani; însă, atunci când simţi că moare, ajunse să se îndoiască de întreaga religie pentru că ea nu răspundea himerei lui. Quirinus Kuhlmann, silezian, om de ştiinţă şi de spirit, dar care mai târziu a ajuns să aibă două tipuri de viziuni deopotrivă de periculoase, una a entuziaştilor, cealaltă a alchimiştilor, care a făcut vâlvă în Anglia, în Olanda şi chiar şi la Constantinopol. s-a hotărât în cele din urmă să meargă la Moscova şi să ia parte la anumite intrigi împotriva conducerii, în vremea în care guverna prinţesa Sofia, a fost condamnat la moarte prin împuşcare şi nu a murit ca un om convins de ceea ce predicase. Neînţelegerile dintre aceşti oameni trebuie să îi convingă încă o dată de faptul că pretinsă lor mărturia internă nu este defel divină; şi că ar fi necesare alte semne pentru a o justi-

fica. Labadiştii[183], de exemplu, nu sunt de acord cu domnişoara Antoinette şi, deşi William Penn părea să fi avut drept scop al călătoriei lui în Germania, despre care a publicat o descriere, să stabilească un soi de înţelegere între aceia care se întemeiază pe aceea mărturie, nu pare să fi reuşit. Ar fi de dorit, ce-i drept, ca oamenii de bine să facă o înţelegere şi să acţioneze împreună; nimic nu ar fi mai în măsură să facă specia umană mai bună şi mai fericită, însă ar trebui ca ei să fie cu adevărat din rândul oamenilor de bine, adică binefăcători şi, mai mult, docili şi raţionali, câtă vreme aceia care sunt numiţi cucernici în zilele noastre sunt acuzaţi de faptul că sunt duri, trufaşi şi încăpăţânaţi. Neânţelegerile lor dau la iveală cel puţin faptul că mărturia lor internă are nevoie de o verificare externă pentru a fi crezută şi le-ar trebui miracole pentru a avea dreptul de a fi consideraţi profeţi şi inspiraţi. Există, totuşi, un caz în care aceste inspiraţii îşi poartă dovada în sine. Ceea ce s-ar întâmpla dacă ele ar lumina cu adevărat spiritul prin descoperiri importante ale unei cunoştinţe extraordinare, care ar fi peste puterile persoanei care le-ar fi dobândit fără nici un ajutor extern. Dacă Jakob Böhme, faimos cizmar din Lausitz, ale cărui scrieri au fost traduse din germană în alte limbi sub numele de Filosoful German şi care cuprind, într-adevăr, ceva important şi frumos pentru un om de o atare condiţie, ar fi ştiut să facă aur, cum vor unii să ne convingă, sau cum făcea Sfântul Ioan Evanghelistul, dacă dăm crezare spuselor unui imn făcut în onoarea lui:

Inexhaustum fert thesaurum
Qui de virgis fecit aurum,
Gemmas de lapidibus[184],

am fi avut motiv să dăm mai multă crezare acestui cizmar extraordinar. Şi dacă dommnişoara Antoinette Bourignon îi furnizase lui Bertrand Lacoste, constructor francez la Hamburg, lumina din ştiinţele pe care credea că le-a primit de la ea, aşa cum ne spune atunci când îi dedică cartea sa *De la Quadrature du cercle* (unde, făcând aluzie la Antoinette şi Bertrand, o numea A în teologie, aşa după cum spunea despre sine însuşi că este B în matematică), nu ar fi trebuit decât să ne-o spună. Însă nu se văd deloc exemple ale unui mare succes de felul acesta şi nici predicţii bine determinate care să fi reuşit la asemenea oameni. Profeţiile lui Poniatovia, ale lui Drabitius şi ale altora, pe care bonomul Comenius le-a publicat în a sa *Lux in tenebris*, care au produs tulburări pe pământurile moştenite de împărat, se dovediseră false, şi aceia care le-au dat crezare au fost nefericiţi. Rakoczy, prinţ în Transilvania, a fost instigat de Drabitius în acţiunea din Polonia, unde şi-a pierdut armata, ceea ce a făcut ca în cele din urmă să îşi piardă statele împreună cu viaţa; bietul Drabitius, mult timp după aceea, la vârsta de [mai mult de] 80 de ani, îşi pierdu în cele din urmă capul din ordinul împăratului.

Totuşi, nu mă îndoiesc de faptul că în momentul de faţă există oameni care reînvie într-un mod inoportun aceste predicţii în situaţia prezentă a dezordinilor din Ungaria, luând în considerare numai faptul că aceşti pretinşi profeţi vorbeau despre evenimentele din vremea lor; lucru în privinţa căruia ar proceda asemenea aceluia care, după bombardamentul din Bruxelles, a publicat o foaie volantă, unde se afla un pasaj luat dintr-o carte a domnişoarei Antoinette, care nu voia să vină în acest oraş pentru că (dacă îmi amintesc bine) visase că îl văzuse în flăcări, însă, acest bombardament se întâmpla mult timp după moartea ei. Am cunoscut un om care a mers în Franţa în timpul războiului care s-a terminat prin pacea de la Nimegue, pentru a-i deranja pe Montausier şi pe Pomponne în legătură cu fundamentul profeţiilor publicate de Comenius; el însuşi se considera inspirat (cred) dacă ajunsese să îşi exprime astfel de gânduri în vremuri ca ale noastre. Ceea ce ne arată nu numai fundamentul lor precar, dar şi pericolul acestor încăpăţânări. Istoriile sunt pline de urmări nefaste ale profeţiilor false sau prost înţelese, după cum se poate vedea dintr-o savantă şi judicioasă disertaţie *De officio viri boni circa futura contingentia,* pe care domnul Jakob Thomasius, celebru profesor din Leipzig, o oferea altădată publicului[185]. Este totuşi adevărat că aceste convingeri duc uneori la un rezultat bun şi servesc unor lucruri mari, căci Dumnezeu se poate folosi de eroare pentru a stabili sau menţine adevărul. Nu cred însă că ne este permis să recurgem cu uşurinţă la fraude pioase în vederea unui final bun. Iar în privinţa dogmelor religiei, nu avem nevoie de noi revelaţii, este suficient faptul că ni se propun reguli binevenite, astfel încât să fim obligaţi să le urmăm, deşi acela care le propune nu face nici un miracol. Şi, deşi Isus Hristos a fost înzestrat cu aşa ceva, nu a încetat uneori să refuze să le facă pentru a fi pe placul acestei rase perverse care cerea semne, atunci când el nu vorbea decât despre virtute şi despre ceea ce fusese deja dat spre învăţare prin raţiunea naturală şi prin profeţi.

CAPITOLUL XX

DESPRE EROARE

§1. PHILALÈTHE. După ce am vorbit destul despre toate mijloacele prin care cunoaştem sau ghicim adevărul, *să mai spunem câte ceva despre erorile şi despre judecăţile noastre false. Adesea, este necesar ca oamenii să se înşele, deoarece există atâtea disensiuni între ei. Temeiurile acestei stări*

de fapt se pot reduce la patru: 1) Absența probelor. 2) Slaba îndemânare de a le folosi. 3) Lipsa voinței de a le întrebuința. 4) Falsele reguli ale probabilităților. §2. *Atunci când vorbesc despre absența probelor, eu le cuprind și pe acelea pe care le-am putea descoperi dacă am avea mijloacele și capacitatea necesare: iată, însă, ceea ce ne lipsește cel mai adesea. Aceasta este situația oamenilor a căror viață se consumă în căutarea mijloacelor de subzistență: ei sunt puțin informați în legătură cu ceea ce se petrece în lume, pe cât poate deveni învățat în geografia țării un cal de povară care merge întotdeauna pe același drum. Le-ar fi necesare limbile, lectura, conversația, observarea naturii și experiențele artistice.* §3. *Or toate acestea nefiind în acord cu condiția lor, vom spune noi, oare, faptul că grosul oamenilor nu este condus către fericire sau către nefericire decât de un hazard orb? Este, oare, necesar ca ei să se abandoneze opiniilor curente și ghizilor autorizați ai țării chiar și în legătură cu fericirea sau nefericirea eternă? Sau vor fi ei, oare, veșnic nefericiți pentru faptul că s-au născut într-o țară mai degrabă decât în alta? Trebuie să recunoaștem totuși că nimeni nu este atât de ocupat în a-și procura cele necesare subzistenței lui încât să nu aibă nici un moment de tihnă pentru a se gândi la sufletul său și pentru a se informa în ceea ce privește religia, dacă ar fi la fel de motivat pe cât este în privința lucrurilor mai puțin importante.*

THÉOPHILE. Să presupunem că oamenii nu sunt întotdeauna în măsură să se instruiască ei înșiși și, că, neputând să abandoneze, din prudență, grija subzistenței familiei lor pentru a căuta adevărurile dificile, ei sunt obligați să se conformeze opiniilor autorizate, vor trebui să se gândească la faptul că în aceia care posedă adevărata religie, fără a avea dovezi, grația interioară va suplini absența motivelor de credibilitate; și caritatea ne determină să judecăm în plus, după cum deja v-am arătat, că Dumnezeu face pentru persoanele binevoitoare, care au crescut înconjurate de adâncile tenebre ale erorilor celor mai periculoase, tot ceea ce bunătatea și dreptatea sa impun, deși poate într-un mod care nouă ne este necunoscut. Avem istorisiri lăudate în Biserica romană despre persoane care au fost anume reînviate pentru a nu rata ajutoare mântuitoare. Însă, Dumnezeu poate ajuta sufletele prin lucrarea interioară internă a Sfântului Spirit, fără a avea nevoie de un așa mare miracol; și ceea ce este bun și consolant pentru genul uman este faptul că pentru a se pune în condiția grației lui Dumnezeu nu este necesară decât bună-voința, însă serioasă și sinceră. Recunosc că nu avem nici chiar această bună-voință fără grația lui Dumnezeu, de vreme ce orice bine natural sau supranatural vine de la el; însă este suficient faptul că nu trebuie să aibă decât voință și că este imposibil ca Dumnezeu să poată cere o condiție mai ușoară și mai rezonabilă.

§4. PHILALÈTHE. *Există persoane care trăiesc destul de îndestulat pentru a avea toate facilitățile care sunt în măsură să le lumineze îndoielile; însă sunt deturnați de obstacole pline de capcane de care este destul de ușor să-ți dai seama, fără să fie nevoie să le enumăr aici.* §5. *Prefer să vorbesc despre aceia care sunt lipsiți de priceperea de a pune în valoare dovezile pe care le au, ca să zic așa, la îndemână, și care nu pot să rețină un șir lung de consecințe și nici să cumpănească toate circumstanțele. Astfel, unii oameni pot opera cu un singur silogism, iar alții cu două. Nu este aici locul să determinăm dacă această imperfecțiune se datorează unei diferențe naturale a sufletelor însele sau a organelor sau dacă ea depinde de lipsa de exercițiu care rafinează facultățile naturale. Ne ajunge aici faptul că ea este vizibilă, astfel că nu trebuie decât să mergem de la Palat sau de la Bursă până la spitale și la azilurile de nebuni pentru a ne da seama de ele.*

THÉOPHILE. Nu doar săracii sunt nevoiași, anumiți oameni bogați sunt privați de mai multe decât ei, pentru că oamenii bogați cer prea mult și se așează de bună voie într-un soi de sălbăticie care îi împiedică să-și dea interesul pentru lucruri mai importante. Exemplul înseamnă mult în acest caz. Își dau silința să urmeze exemplul celor de-o seamă cu ei, pe care sunt obligați să îl adopte fără să dea dovadă de spirit de contradicție, ceea ce îl face lesne să devină asemenea lor. Este foarte dificil să împaci în același timp rațiunea și tradiția. În ceea ce îi privește pe aceia care sunt lipsiți de capacități, există, poate, mai puțini decât se crede, și cred că bunul simț împreună cu perseverența pot fi de ajuns pentru tot ceea ce nu cere promptitudine. Presupun bunul simț deoarece nu cred că vreți să impuneți cercetarea adevărului locuitorilor micilor case. Este adevărat că nu există mulți care nu și-ar putea reveni dacă am cunoaște mijloacele și diferența originară care există între sufletele noastre (așa cum cred că într-adevăr există), este totuși sigur că unul ar putea ajunge la fel de departe ca și celălalt (poate însă nu la fel de repede), dacă ar fi îndrumat așa cum se cuvine.

§6. PHILALÈTHE. *Există un alt tip de oameni care nu duc lipsă decât de voință. Un violent atașament pentru plăcere, o constantă preocupare pentru averea lor, o lene sau o neglijență generală, o aversiune particulară pentru studiu și meditație îi împiedică să cugete serios la adevăr. Unii se tem de faptul că o cercetare scutită de orice parțialitate nu este deloc favorabilă opiniilor care se adaptează cel mai bine prejudecăților și scopurilor lor. Se cunosc persoane care nu vor să citească o scrisoare despre care cred că aduce veşti proaste, sau mulți oameni evită să-și oprească socoteala sau să se informeze în legătură cu starea bunurilor lor de teamă să nu afle ceea ce tot timpul ar vrea să ignore. Unii au mari venituri, pe care le folosesc în întregime în vederea proviziilor pentru corp, fără să se gândească la modalitățile de a-și perfecționa intelectul. Își dau întotdeauna o mare silință să apară într-o ținută*

adecvată şi strălucitoare şi acceptă fără greutate că sufletul lor este acoperit de zdrenţele rele ale prejudecăţii şi erorii, goliciunea, adică ignoranţa, arătându-se printre ele. Fără a mai vorbi despre avantajele pe care trebuie să le obţină de la o condiţie viitoare, ei nu trec mai puţin cu vederea ceea ce sunt interesaţi să cunoască în viaţa pe care o duc în această lume. Şi este ceva straniu în faptul că foarte adesea aceia care privesc puterea şi autoritatea ca pe un apanaj al naşterii sau al norocului lor, le abandonează neglijent unor oameni de o condiţie inferioară, care însă îi depăşesc în cunoaştere; căci este necesar ca orbii să fie conduşi de aceia care văd, sau să cadă în groapă şi nu există o mai rea sclavie decât aceea a intelectului.

THÉOPHILE. Nu există o dovadă mai evidentă a neglijenţei oamenilor în raport cu adevăratele lor interese decât puţina grijă pe care o au de a cunoaşte şi de a practica ceea ce corespunde sănătăţii, care este unul dintre cele mai mari bunuri ale noastre; şi, deşi oamenii adulţi resimt tot atât, şi chiar mai mult decât alţii, consecinţele negative ale acestei neglijenţe, ei nu revin asupra acestora. Pentru aceia care se raportează la credinţă, mulţi dintre ei privesc gândul care i-ar putea conduce la discuţie ca pe o ispitire a demonului, pe care nu consideră că o pot depăşi mai bine decât întorcându-şi spiritul către cu totul altceva. Oamenii care nu iubesc decât plăcerea sau care se dedică exclusiv unei ocupaţii au obiceiul să neglijeze celelalte treburi personale. Un jucător, un vânător, un beţiv, un destrăbălat şi chiar cineva interesat de anumite amănunte îşi va pierde averea sau bunurile pentru că nu îşi dă silinţa să solicite un proces sau pentru că nu vorbeşte cu nişte funcţionari. Unii sunt asemenea împăratului Honorius care, atunci când i se aduse vestea pierderii Romei, crezu că era vorba despre găina lui, care avea acest nume, ceea ce îl supără mai tare decât adevărul atunci când îl află. Ar fi de dorit ca oamenii care deţin puterea să aibă cunoştinţe pe măsură; însă, atunci când detaliile ştiinţelor, ale artelor, istoriei şi a limbilor nu ar fi cunoscute, o judecată solidă şi exersată, precum şi o cunoaştere despre lucrurile deopotrivă mari şi generale, într-un cuvânt *summa rerum*, ar putea să fie de ajuns. Şi aşa cum împăratul August avea un compendiu al forţelor şi nevoilor statului, pe care îl numea *breviarium imperii*, noi am putea avea un compendiu al intereselor omului care ar merita să fie numit *enchiridion sapientiae*, dacă oamenii ar vrea să se îngrijească de ceea ce este cel mai important pentru ei.

§7. PHILALÈTHE. *În fine, majoritatea erorilor noastre se datorează falselor raţionamente de probabilitate* care se iau, fie suspendând judecata în pofida unor temeiuri manifeste, fie găsind un rezultat în ciuda probabilităţilor contrare. Aceste false raţionamente constau: 1) în propoziţii echivoce considerate principii; 2) în ipoteze acceptate; 3) în pasiuni sau înclinaţii dominante; 4) în autoritate. §8. *De obicei, gândim adevărul prin conformitatea cu ceea ce considerăm drept principii incontestabile, ceea ce ne*

determină să dispreţuim mărturia celorlalţi şi chiar şi pe aceea a simţurilor noastre atunci când sunt sau par contrare; însă, înainte de a ne încredinţa ei cu atâta siguranţă, ar trebui să le examinăm cu o maximă exactitate. §9. *Copiii acceptă propoziţii care le sunt inoculate de către mamă şi de către tată, de doici, de preceptori şi de ceilalţi care sunt în preajma lor; iar aceste propoziţii, prinzând rădăcină, sunt considerate sacre ca un* urim şi thumim[186], *pe care Dumnezeu le-ar fi pus el însuşi în suflet.* §10. *Ne este greu să fim de acord cu ceea ce influenţează aceste oracole interne, în vreme ce digerăm cele mai mari absurdităţi care sunt în acord cu acestea. Acest lucru transpare din extrema obstinaţie, pe care o observăm la diferiţi oameni, de a crede cu tărie opiniile perfect opuse în calitate de articole de credinţă, deşi sunt foarte adesea deopotrivă de absurde. Luaţi un om cu bun simţ, convins însă de această maximă, şi anume că trebuie să creadă acel lucru căruia i se dă crezare în comunitatea lui, aşa cum sunt deprinşi la Wittenberg, sau în Suedia, ce aptitudine are el să primească fără efort doctrina consubstanţierii şi să creadă faptul că acelaşi lucru este deopotrivă carne şi pâine.*

THÉOPHILE. Se pare, domnule, că nu sunteţi suficient de instruit în legătură cu opiniile evangheliştilor, care admit prezenţa reală a corpului Domnului nostru în euharistie. Ei au explicat de o mie de ori că nu susţin consubstanţierea dintre pâine şi vin cu carnea şi sângele lui Isus Hristos, şi încă şi mai puţin că acelaşi lucru ar fi deopotrivă carne şi pâine. Ei ne învaţă doar că atunci când primim simbolurile vizibile, primim într-un mod invizibil şi supranatural corpul Domnului, fără ca el să fie cuprins în pâine. Şi prezenţa la care se referă nu este locală sau spaţială, ca să spun astfel, adică determinată cu ajutorul dimensiunilor corpului prezent; astfel încât ceea ce simţurile îi pot opune aici, nu îi priveşte pe ei. Şi pentru a arăta că piedicile pe care le-am putea obţine cu ajutorul raţiunii nu îi ating nici atât, declară că ceea ce înţeleg prin substanţa corpului nu constă defel în întindere şi dimensiune; şi nu îşi fac o problemă din a admite că acel corp glorios al lui Hristos păstrează o anume prezenţă comună şi locală, însă potrivită statutului său în locul sublim în care se găseşte, foarte diferită de această prezenţă sacramentală de care este vorba aici, sau de prezenţa sa miraculoasă cu care el conduce Biserica, ceea ce face ca el să nu fie pretutindeni asemenea lui Dumnezeu, ci acolo unde vrea să fie; aceasta este părerea celor mai moderaţi, astfel încât, pentru a demonstra absurditatea doctrinei lor, ar trebui să demonstrăm că orice esenţă a corpului nu constă decât în întindere şi în ceea ce este în mod unic măsurabil în felul acesta, ceea ce nimeni nu a făcut încă, după câte ştiu. De aceea, toată această dificultate nu îi priveşte mai puţin pe reformaţii care urmează confesiunile galice şi belgiene, declaraţia adunării de la Sandomir, alcătuită din oameni din două confesiuni, augustine şi elveţiene, conform confesiunii saxone, destinată conciliului din Trento; profesiunea de credinţă a reformaţilor veniţi la

colocviul din Thorn, convocat sub autoritatea lui Vladislav, rege al Poloniei, şi doctrina constantă a lui Calvin şi a lui Bèze, care au declarat în modul cel mai răspicat faptul că simbolurile furnizează cu adevărat ceea ce reprezintă şi că noi devenim participanţi la însăşi substanţa corpului şi a sângelui lui Hristos. Iar Calvin, după ce i-a respins pe aceia care se mulţumeau cu o participare metaforică de gândire sau de pecete şi cu o uniune de credinţă, a adăugat că nu vom putea spune nimic suficient de pregnant pentru a stabili realitatea pe care el este dispus să o reprezinte prin simboluri, cu condiţia să evităm tot ceea ce priveşte circumscrierea locurilor sau difuzia dimensiunilor; astfel încât, în fond, doctrina lui era aceea a lui Melanchton şi chiar a lui Luther (aşa cum Calvin o presupune el însuşi într-una din scrisorile lui), cu excepţia faptului că în afara condiţiei perceperii simbolurilor, cu care Luther se mulţumeşte, el cere şi condiţia credinţei, pentru a elimina participarea celor nevrednici. Iar Calvin se referă comuniune reală în multe locuri ale operei sale şi chiar şi în scrisorile de familie, unde nu avea nevoie de aşa ceva, încât nu văd nici un motiv să îl bănuiesc de vreun şiretlic.

§11. PHILALÈTHE. Îmi cer scuze dacă am vorbit despre aceşti domni în conformitate cu opinia vulgară. Şi acum îmi amintesc că am observat că foarte învăţaţi teologi ai bisericii anglicane au fost în favoarea acestei participări reale. Însă, de la principiile stabilite să trecem la ipotezele acceptate. *Aceia care recunoşteau că nu sunt decât ipoteze nu încetează adesea să le susţină cu căldură, aproape asemenea unor principii certe, şi să disprefuiască probabilităţile contrare. Ar fi insuportabil pentru un savant profesor să îşi vadă într-o clipă autoritatea răsturnată de un nou venit care ar respinge ipotezele lui; autoritatea lui, spun, care este în vogă de treizeci sau patruzeci de ani, dobândită prin multe priveghiuri, susţinută prin mulţi greci şi latini, confirmată de o tradiţie generală şi de o barbă venerabilă. Toate argumentele care pot fi folosite pentru a-l convinge de falsitatea ipotezei lui vor fi tot atât de puţin capabile să prevaleze asupra spiritului lui pe cât sunt eforturile făcute de Boreas pentru a-l obliga pe călător să îşi părăsească mantoul, pe care îl ţine cu atât mai tare cu cât acest vânt suflă cu mai multă violenţă.*

THÉOPHILE. Într-adevăr, copernicanii au observat la adversarii lor că ipotezele recunoscute ca atare nu încetează să fie susţinute cu un zel înflăcărat. Şi cartezienii nu sunt mai puţin favorabili particulelor lor canelate şi micilor sfere ale elementului secund decât ar fi faţă de teoremele lui Euclid; şi se pare că zelul pentru ipotezele noastre nu este decât o urmare a pasiunii pe care o avem de a ne face noi înşine respectaţi. Este adevărat că aceia care l-au condamnat pe Galilei au crezut că nemişcarea pământului era mai mult decât o ipoteză, căci judecau în conformitate cu scriptura şi cu raţiunea. După acest moment însă şi-au dat seama că raţiunea, cel puţin, nu o mai susţinea;

şi, în ceea ce priveşte Scriptura, părintele Fabry, preot din Saint-Pierre, excelent teolog şi filosof, care a publicat chiar la Roma o apologie a observaţiilor lui Eustachio Divini, faimos optician, nu se sfia să declare că lucrul acesta era provizoriu, că se înţelegea din textul sacru o adevărată mişcare a Soarelui şi că, dacă părerea lui Copernic ar fi verificată, nu ar mai fi dificultăţi în a explica acest pasaj din Vergilius:

terraeque urbesque recedunt[187].

Totuşi, în Italia şi în Spania, chiar şi în ţările supuse împăratului, continuă să fie suprimată doctrina lui Copernic, spre marele prejudiciu al acestor naţiuni, ale căror spirite s-ar putea înălţa către cele mai frumoase descoperiri dacă s-ar bucura de o libertate raţională şi filosofică.

§12. PHILALÈTHE. *Pasiunile dominante par, într-adevăr, să fie, după cum spuneţi, sursa ataşamentului pe care îl avem pentru ipoteze; însă, ele se întind încă mult mai departe. Cea mai mare probabilitate din lume nu va fi de nici un folos dacă am vrea să-i arăte nedreptatea unui avar şi unui ambiţios; şi un amant se lasă cu cea mai mare uşurinţă tras pe sfoară de metresa lui, atât de mult este adevărat că noi credem cu uşurinţă ceea ce vrem şi, conform observaţiei lui Vergilius,*

qui amant ipsi sibi somnia fingunt[188].

Ceea ce ne determină să întrebuinţăm două mijloace pentru a ne sustrage probabilităţilor cele mai evidente, atunci când ele ne pun în primejdie pasiunile şi prejudecăţile. §13. *Primul constă în a crede că ar putea exista aici vreo sofisticărie, ascunsă în argumentul prin care ni se aduce o obiecţie.* §14. *Şi al doilea, în a presupune că am putea pune înainte de orice argumente la fel de bune, sau chiar mai bune, pentru a-l învinge pe adversar, dacă am avea la îndemână fie abilitatea, fie asistenţa necesară pentru a le găsi.* §15. *Aceste mijloace de apărare a certitudinii sunt bune uneori, însă în egală măsură sunt sofisme atunci când materia este destul de lămurită şi atunci când totul a fost luat în considerare; căci, mai departe, avem mijlocul de a cunoaşte, despre tot, de care parte se află probabilitatea. Astfel, nu avem motiv să ne îndoim de faptul că animalele au fost alcătuite mai degrabă prin mişcările pe care un agent inteligent le-a condus, decât prin concursul întâmplător al atomilor; aşa cum, nu există nimeni care să se îndoiască câtuşi de puţin dacă literele pentru tipar care formează un discurs inteligibil au fost puse laolaltă de un om atent sau printr-un amestec confuz. Înclin, deci, să cred că nu stă în puterea noastră să ne suspendăm asentimentul în asemenea împrejurări; însă putem face lucrul acesta atunci când probabilitatea este mai puţin evidentă şi când putem chiar să ne mulţumim cu probe mai slabe care se acordă cel mai bine cu simpatia noastră.* §16. *Mi se pare imposibil, ce-i drept, ca un om să încline către partea unde vede cea mai*

mică probabilitate; cunoaşterea, percepţia şi asentimentul nu sunt defel arbitrare, aşa după cum nu stă în puterea mea să văd sau să nu văd potrivirea a două idei, atunci când spiritul meu se întoarce către ele. Noi putem totuşi să oprim după voie înaintarea cercetărilor noastre; fără acest lucru, ignoranţa sau eroarea nu ar putea fi, în nici o situaţie, un păcat. În această privinţă ne exercităm noi libertatea. Este adevărat că în situaţiile în care nu avem nici un avantaj, noi îmbrăţişăm opinia comună sau părerea primului venit, însă, în cazul problemelor unde este în joc fericirea sau nefericirea noastră, spiritul se consacră mai serios căutării probabilităţilor şi eu cred că în acest caz, adică atunci când noi acordăm atenţie, nu avem posibilitatea să ne determinăm către acea parte pe care o vrem, dacă între cele două părţi există diferenţe cu adevărat evidente, şi posibilitatea cea mai mare va fi cea care ne va determina asentimentul.

THÉOPHILE. În esenţă, sunt de aceeaşi părere cu dv. Şi ne-am lămurit îndeajuns mai sus, în discuţiile noastre precedente, atunci când am vorbit despre libertate. Am arătat atunci că noi nu credem niciodată ceea ce vrem, ci ceea ce vedem în modul cel mai evident; şi că totuşi putem să ne determinăm să credem, în mod indirect, ceea ce vrem, abătându-ne atenţia de la un obiect dezagreabil pentru a ne consacra altuia care ne place; ceea ce face ca, atunci când luăm mai mult în considerare temeiurile unei părţi favorite, noi să o considerăm în cele din urmă cea mai plauzibilă. În ceea ce priveşte opiniile cărora noi nu le dăm nici o importanţă şi pe care le acceptăm în baza unor temeiuri superficiale, aceasta se întâmplă deoarece, neobservând aproape nimic care să se li opună, considerăm că opinia pe care suntem determinaţi să o luăm în considerare în mod favorabil depăşeşte în egală măsură, sau mai mult, părerea opusă, căreia nu îi corespune nimic în percepţia noastră, decât dacă ar exista multe temeiuri de o parte şi de alta, căci diferenţa între 0 şi 1, sau între 2 şi 3, este la fel de mare ca cea dintre 9 şi 10 şi noi suntem conştienţi de acest avantaj, fără a ne mai gândi la examenul care ar mai fi necesar pentru a judeca, în care însă nimic nu ne cheamă.

§17. PHILALÈTHE. *Ultimul fals raţionament de probabilitate pe care am intenţia să îl amintesc este autoritatea prost înţeleasă, care ţine mai mulţi oameni în ignoranţă şi eroare decât toate celelalte împreună. Vedem, oare, câţi oameni nu au defel alt fundament al părerii lor decât opiniile acceptate printre prietenii noştri sau printre oamenii de aceeaşi profesie cu noi, sau îngrupul nostru sau în ţara noastră? O asemenea doctrină a fost încuviinţată de venerabila antichitate; ajunge la noi prin intermediul secolelor trecute; alţi oameni cedează; iată de ce sunt la adăpost de eroare acceptând-o. Am fi gata, mai degrabă, să aruncăm cu banul pentru a lua nişte decizii decât să le alegem după asemenea reguli. Şi nu numai că toţi oamenii sunt supuşi erorii, dar cred că dacă am putea să vedem motivele secrete care îi pun în mişcare*

pe savanți și pe șefii de partid, am afla adesea cu totul altceva decât pura dragoste pentru adevăr. Cel puțin, este cert faptul că nu există opinie atât de absurdă încât să nu poată fi adoptată din acest motiv, pentru că nu există eroare care să nu aibă partizanii ei.

THÉOPHILE. Trebuie totuși să recunoaștem că în multe împrejurări nu putem evita să cedăm autorității. Sfântul Augustin a scris o carte destul de frumoasă pe această temă, și care merită să fie citită, *De utilitate credendi;* în ceea ce privește opiniile acceptate, au ceva asemănător cu ceea ce se numește prezumție pentru jurisconsulți; deși nu suntem obligați să le urmăm întotdeauna fără probe, nici nu suntem autorizați să le distrugem în spiritul aproapelui fără dovezi contrare. Ceea ce înseamnă că nu îți este permis să schimbi ceva fără temei. S-a discutat mult asupra argumentului obținut cu ajutorul numărului mare de susținători ai unei păreri, după ce domnul Nicole și-a publicat cartea sa despre Biserică[189]; însă tot ceea ce se poate obține cu ajutorul acestui argument, atunci când este vorba de aprobarea unui temei și nu de atestarea unui fapt, nu poate fi redus decât la ceea ce tocmai am spus. Și așa cum o sută de cai nu aleargă mai repede decât un singur cal, deși pot tracta mai mult, același lucru se întâmplă cu o sută de oameni comparați cu unul; nu pot merge mai drept, însă vor munci mai cu spor; nu pot să judece mai bine, însă vor fi în măsură să furnizeze mai multă materie, în care judecata se poate aplica. Este tocmai ceea ce aduce proverbul *plus vident oculi quam oculus*[190]. Observăm lucrul acesta în adunări, unde cu adevărat un mare număr de observații ne sunt puse înainte, care altfel puteau fi trecute cu vederea de un om sau doi, însă, pe scurt, riscăm adesea să nu alegem cea mai bună parte atunci când tragem concluzia despre toate aceste considerații, când nu există persoane abile, însărcinate cu asimilarea și cumpănirea lor. Iată de ce câțiva teologi judicioși din partea Romei, văzând că autoritatea Bisericii, adică aceea a celor mai înălțate în demnitate și a celor mai bine susținute de mulțime, nu putea fi sigură în materie de raționament, au redus-o la simpla atestare a faptelor sub numele de tradiție. Aceasta este opinia englezului Henry Holden, doctor la Sorbona, autor al unei cărți intitulate *Analiza credinței*, în care, conform principiilor *Commonitorium*-ului lui Vincent de Lérins, susține că nu se pot lua noi decizii în Biserică și că tot ceea ce pot face preoții reuniți în conciliu este de a atesta faptul doctrinei acceptate în diocezele lor. Principiul este înșelător deoarece ne limităm la generalități; atunci când ajungem la fapt, aflăm că diferite țări au acceptat opinii diferite de multă vreme; chiar și în aceeași țară s-a mers de la alb la negru, în pofida argumentelor lui Arnauld împotriva schimbărilor imperceptibile; în plus, fără a se mărgini adesea la a atesta, ei au fost interesați să judece. Este și opinia lui Gretser, savant iezuit din Bavaria, autor al unei alte lucrări *Analiza credinței*, aprobată de teologii din ordinul său, și anume că Biserica poate judeca

controverse şi poate emite noi articole de credinţă, inspiraţia Sfântului Spirit fiindu-i promisă, deşi, cel mai adesea, ea îşi dă silinţa să ascundă această opinie, mai ales în Franţa, ca şi cum Biserica nu face altceva decât să lămurească doctrine deja constituite. Însă, [fie] lămurirea este un enunţ deja acceptat, fie este unul nou, despre care se crede că a fost obţinut din doctrina respectivă. Practica se opune foarte adesea primului sens, şi în al doilea, noul enunţ care este stabilit, ce poate el să fie dacă nu un nou articol? Totuşi, nu cred că noi disprețuim antichitatea în materie de religie; şi cred chiar că Dumnezeu a ocrotit până acum conciliile cu adevărat ecumenice de toate erorile contrare doctrinei izbăvitoare. În plus, prejudecata generată de o partidă este ceva straniu: am văzut oameni adoptând cu ardoare o opinie din singurul motiv că ea este acceptată în ordinul lor, sau doar pentru că ea este contrară aceleia a unui om dintr-o religie sau naţie pe care nu le iubesc defel, deşi problema nu are aproape deloc legătură cu religia sau interesele popoarelor. Poate că ei nu ştiu faptul că aici se află cu adevărat sursa zelului lor; însă mi-am dat seama că în legătură cu prima noutate pe care cineva o scrie, ei răscolesc bibliotecile şi îşi încâlcesc spiritele lor animale pentru a descoperi modul în care să îl respingă. Este un lucru care este adesea practicat de aceia care susţin teze în universităţi şi care caută să se evidenţieze împotriva adversarilor. Însă, ce anume vom spune despre doctrinele prescrise în cărţile simbolice ale cercului lor, chiar printre protestanţi, pe care sunt adesea obligaţi să le accepte sub jurământ? În legătură cu acestea unii nu cred să însemne, la noi, altceva decât obligaţia de a profesa ceea ce aceste cărţi sau formulare au din Sfânta Scriptură; lucru în privinţa căruia sunt contrazişi de alţii. Şi în ordinele religioase ale partidei de la Roma, fără a se mulţumi cu doctrinele stabilite în Biserica lor, se prescriu limite mai înguste acelora care învaţă; mărturie stau propoziţiile pe care generalul iezuiţilor Claude Aquaviva (dacă nu mă înşel) le interzise în şcolile lor. Ar fi bine (pentru a o spune în treacăt) să alcătuim o culegere sistematică a propoziţiilor vizate şi cenzurate de concilii, papi, episcopi, superiori, facultăţi care ar fi de folos istoriei ecleziastice. Putem distinge între a învăţa şi a adopta o părere. Nu există jurământ pe lume şi nici interdicţie care să poată forţa un om să rămână la aceeaşi opinie, căci părerile sunt involuntare în ele însele; însă pot şi trebuie să se abţină să predea o doctrină care este considerată periculoasă, numai dacă nu este obligat de conştiinţă. Iar în acest caz trebuie să se pronunţe cu sinceritate şi să părăsească postul, atunci când a fost însărcinat să predea; să presupunem totuşi că o poate face fără să se expună unei primejdii extreme, care l-ar putea forţa să îl părăsească fără zgomot. Şi nu văd deloc alt mijloc de a pune de acord drepturile publicului şi ale persoanei particulare, unul trebuie să împiedice ceea ce consideră greşit, şi celălalt nu poate să se dispenseze de datoriile impuse de conştiinţa sa.

§18. PHILALÈTHE. *Această opoziție între public și particular și chiar între opiniile publice ale diferitelor partide este un rău inevitabil. Adesea însă aceleași opoziții nu sunt decât aparente și nu constau decât în anumite formulări. Sunt obligat, de asemenea, să spun, pentru a face dreptate genului omenesc, că nu există atâția oameni implicați în eroare pe cât se crede de obicei; nu este vorba de faptul că eu aș crede că ei adoptă adevărul, ci despre faptul că despre doctrinele de care se face atâta vâlvă, nu au absolut deloc o părere pozitivă, și că necercetând nimic și neavând în spirit ideile de suprafață asupra problemei în discuție, ei sunt decișisă rămână credincioși sectei lor, asemenea soldaților care nu cercetează cauza pe care o apără; și dacă viața unui om ne arată faptul că el nu ia sincer în considerare religia, îi este de ajuns să aibă mâna și limba gata să susțină opinia comună pentru a deveni recomandabil înaintea acelora care i-ar putea procura sprijin.*

THÉOPHILE. Această dreptate pe care dv. o faceți speciei umane nu este spre lauda ei; oamenii sunt mai scuzabili dacă își urmează cu sinceritate opiniile, decât dacă și le falsifică din interes. Poate că totuși există mai multă sinceritate în faptele lor decât lăsați dv. să se înțeleagă. Căci, fără nici o cunoștință a cauzei, ei pot să ajungă la o credință implicită, supunându-se în general și uneori orbește, însă adesea din bună credință, judecății altora, cărora ei le-au recunoscut odată autoritatea. Este adevărat că avantajul pe care îl află aici contribuie la această supunere, ceea ce însă nu îi oprește ca în cele din urmă să își formeze opinia. În biserica romană aproape că se mulțumesc cu această credință implicită, neavând poate nici un articol datorat revelației care să fie considerat absolut fundamental, care să fie considerat necesar *necessitate medii*[191], adică a cărui credință să fie o condiție absolut necesară a mântuirii. Și toate sunt considerate *necessitate praecepti*[192], prin necesitatea cu care ne învață să ascultăm de Biserică, după cum se numește, și de a da întreaga atenție cuvenită aceluia care este recomandat [ca din partea lui Dumnezeu], totul sub pedeapsa păcatului de moarte. Însă această necesitate nu impune decât o supunere rațională și nu obligă consimțământul în mod absolut, conform celor mai savanți doctori ai acestei Biserici. Cardinalul Bellarmin a crezut chiar că nimic nu este mai bun decât această credință de copil, care se supune unei autorități stabilite și povestește, încuviințând, priceperea unui muribund care îl evita pe diavol grație acestei exprimări circulare, pe care îl auzeai repetându-l adesea:

Eu cred tot ceea ce crede Biserica,
Biserica crede ceea ce cred eu.

CAPITOLUL XXI

DESPRE DIVIZIUNEA ŞTIINŢELOR

§1. PHILALÈTHE. Iată-ne la capătul parcursului nostru, unde toate operaţiile intelectului nostru sunt lămurite. Scopul nostru nu este acela de a intra în detaliul însuşi al cunoştinţelor noastre. Totuşi, va fi poate indicat, înainte de a încheia, să facem o revizie generală examinând *diviziunea ştiinţelor. Tot ceea ce poate intra în sfera intelectului uman este fie natura lucrurilor în ele însele, fie, în al doilea rând, omul în calitate de agent ce tinde către scopul său şi, în particular, către fericirea lui, fie, în al treilea rând, mijloacele de a dobândi şi de a comunica cunoaşterea. Şi iată ştiinţa împărţită în trei specii.* §2. *Prima este fizica sau filosofia naturală, care cuprinde nu doar corpurile şi aspectele lor, asemenea numărului, figurii, ci şi spiritele, pe Dumnezeu însuşi şi îngerii.* §3. *A doua este filosofia practică sau morala, care ne învaţă mijlocul de a obţine lucrurile bune şi utile, şi care îşi propune nu doar cunoaşterea adevărului, ci şi practicarea a ceea ce este just.* §4. *În fine, cea de-a treia este logica sau cunoaşterea semnelor, căci înseamnă cuvânt. Şi noi avem nevoie de semne pentru ideile noastre, pentru a putea să ne comunicăm între noi ideile, la fel ca şi pentru propria noastră întrebuinţare. Şi, poate, dacă am examina în mod aparte şi cu toată grija posibilă această ultimă specie a ştiinţei, care are drept subiect ideile şi cuvintele, noi am avea o logică şi o critică diferită de acelea pe care le-am văzut până acum. Şi aceste trei specii, fizica morala şi logica, sunt ca trei mari provincii ale lumii intelectuale, pe de-a-ntregul separate şi distincte una de alta.*

THÉOPHILE. Această împărţire a fost celebră printre antici; căci, în logică ei includ, aşa cum faceţi şi dv., tot ceea ce are legătură cu explicarea ideilor noastre şi a cuvintelor: *artes dicendi*. Totuşi, există o dificultate în legătură cu cele de mai sus; căci, ştiinţa de a raţiona, de a judeca, de a inventa pare să fie diferită de cunoaşterea etimologiilor cuvintelor şi a întrebuinţării limbilor, care este ceva indefinit şi arbitrar. În plus, atunci când explicăm cuvintele suntem obligaţi să facem o incursiune în ştiinţele însele, aşa după cum se vede în dicţionare; şi, pe de altă parte, nu putem vorbi despre ştiinţă fără a da, în acelaşi timp, definiţii termenilor. Însă principala dificultate care se află în această împărţire a ştiinţelor este aceea că fiecare parte pare să aglutineze întregul, în primul rând morala şi logica vor cădea în fizică, luată în mod general, după cum tocmai am spus; căci, vorbind despre spirite, adică despre substanţele care au intelect şi voinţă, şi explicând acest intelect în profunzime, veţi introduce aici întreaga logică; explicând în doctrina

spiritelor ceea ce aparține voinței, ar trebui să vorbim despre bine și despre rău, despre fericire și nefericire, și stă în puterea dv. să împingeți suficient de departe această doctrină pentru a introduce aici toată filosofia practică. În schimb, totul ar putea încăpea în filosofia practică ca fiind de folos fericirii noastre. Dv. știți că teologia este considerată, pe bună dreptate, o știință practică, iar jurisprudența, ca și medicina, nu sunt mai puțin practice; astfel încât, doctrina despre fericirea umană sau despre bine și rău va absorbi toate aceste cunoștințe atunci când vom dori să explicăm mulțumitor toate mijloacele care folosesc scopului pe care rațiunea și-l propune. Astfel, Zwinger a cuprins totul în *Prezentare sistematică a vieții omenești*, pe care Beyerling l-a viciat punându-l în ordine alfabetică. Și tratând toate materiile în maniera dicționarelor, conform ordinii alfabetice, doctrina limbilor (pe care dv. o plasați în sânul logicii, laolaltă cu anticii), adică în cadrele rațiunii discursive, va pune stăpânire, la rândul ei, pe teritoriul celorlalte două. Iată, deci, cele trei mari provincii ale enciclopediei într-un continuu război, pentru că unul intră fără încetare peste drepturile celorlalte. Nominaliștii au crezut că există atâtea științe particulare câte adevăruri sunt, care mai apoi se compuneau din toate, după cum le ordonau; alții compară întregul corp al cunoștințelor noastre cu un ocean, care este tot dintr-o bucată și care nu este împărțit în caledonian, atlantic, etiopian, indian decât prin linii arbitrare. De obicei, se consideră că același adevăr poate fi plasat în diferite locuri, după termenii pe care el îi conține și chiar după termenii medii sau cauzele de care depinde și conform urmărilor și efectelor pe care le poate avea. O propoziție categorică simplă nu are decât doi termeni; însă, o propoziție ipotetică poate avea patru, fără a mai vorbi despre enunțurile compuse. O istorie memorabilă poate fi așezată în analele istoriei universale și în istoria particulară a țării unde s-a întâmplat și în istoria vieții unui om care era interesat de ea. Și, presupunând că este vorba despre un faimos precept de morală, de vreo stratagemă de război, de vreo invenție utilă artelor care sunt de folos confortului vieții sau sănătății oamenilor, aceeași istorie va fi raportată cu folos la știința sau arta care o privește și chiar va putea fi menționată în două locuri ale aceleiași științe, respectiv în istoria disciplinei pentru a povesti progresul ei efectiv, precum și în precepte, pentru a le confirma sau lămurii cu ajutorul exemplelor. De exemplu, ceea ce se povestește legat de acest lucru în viața cardinalului Ximene, și anume că o maură l-a vindecat doar prin masaje de o febră îndelungată, merită un loc într-un sistem de medicină, atât în capitolul de febră îndelungată, cât și atunci când este vorba despre o dietă medicală care cuprinde și exercițiile; în plus, această observație ne va ajuta să descoperim mai bine cauzele acestei maladii. Însă, s-ar putea vorbi despre ea și în logica medicală, unde este vorba despre arta de a găsi remedii, și în istoria medicinei, pentru a arăta în ce fel leacurile au ajuns la cunoștința oamenilor, foarte adesea acest lucru întâmplându-se cu

ajutorul simplilor oameni şi chiar a şarlatanilor. Beverocivinus, într-o frumoasă carte despre *Medicina antică*, obţine totul din autori care nu sunt medici, şi ar fi făcut cartea şi mai frumoasă dacă ar fi ajuns până la autorii moderni. Se vede astfel că acelaşi adevăr poate ocupa multe locuri, conform diferitelor raporturi pe care le poate avea. Cei care pun în ordine o bibliotecă nu ştiu, adesea, unde să aşeze unele cărţi, fiind suspendate între două sau trei locuri deopotrivă de acceptabile. Însă, să nu vorbim acum decât despre doctrinele generale şi să punem deoparte faptele singulare, istoria şi limbile. Eu aflu două dispuneri principale pentru toate doctrinele adevărate, între care fiecare ar avea meritul ei şi ar fi bine să le unim. Una ar fi sintetică şi teoretică, ordonând adevărurile conform ordinii probelor, aşa cum fac matematicienii, astfel încât fiecare propoziţie ar veni după aceea de care depinde. Cealaltă dispunere ar fi analitică şi practică, începând cu scopul oamenilor, adică începând cu bunurile, a căror culme este fericirea şi căutând sistematic modalităţile care ne ajută să dobândim aceste bunuri, sau să evităm răul contrar. Şi aceste două metode încap în enciclopedia generală, aşa cum unii au practicat-o în ştiinţele particulare; căci geometria însăşi, tratată sintetic de Euclid ca o ştiinţă, a fost tratată de alţi câţiva ca o artă şi ar putea fi totuşi tratată demonstrativ sub această formă, ceea ce ar da la iveală chiar invenţia; ca şi cum cineva şi-ar propune să măsoare toate tipurile de figuri plane şi, începând cu cele rectilinii, şi-ar da seama de faptul că le poate împărţi în triunghiuri şi că fiecare triunghi este jumătatea unui paralelogram, şi că paralelogramele pot fi reduse la dreptunghiuri, care pot fi măsurate uşor. Însă, scriind enciclopedia conform acestor două dispuneri împreună, am putea întrebuinţa trimiterile, pentru a evita repetiţiile. Acestor două dispuneri ar trebui să le-o adăugăm pe cea de-a treia, conform termenilor, care într-adevăr nu ar fi decât un soi de repertoar, fie sistematic, ordonând termenii conform anumitor predicamente, care ar fi comune tuturor naţiunilor, fie alfabetic, conform limbajului acceptat printre savanţi. Or, acest repertoar ar fi necesar pentru a strânge laolaltă toate propoziţiile în care termenii intră într-un mod destul de important; căci, conform celor două căi precedente, unde adevărurile sunt ordonate conform originii lor sau conform utilităţii lor, adevărurile referitoare la acelaşi termen nu se pot afla împreună. De exemplu, nu i-a fost îngăduit lui Euclid, atunci când învăţa să găsească jumătatea unui unghi, să adauge mijlocul de a-l descoperi pe al treilea, pentru că ar fi trebuit să vorbească despre secţiunile conice, de care nu putea încă să ia cunoştinţă în acea situaţie. Însă, repertoarul poate şi trebuie să indice locurile unde se află propoziţiile importante care privesc acelaşi subiect. Şi noi ducem încă lipsă de un asemenea repertoar în geometrie, care ar fi de o mare utilitate pentru a facilita chiar invenţia şi pentru a dezvolta ştiinţele, căci ar ajuta memoria şi ne-ar scuti adesea de osteneala de a căuta din nou

ceea ce am aflat deja. Şi aceste repertoare ne-ar ajuta cu atât mai mult în celelalte ştiinţe, unde arta de a raţiona are mai puţină putere şi, mai ales, este de o extremă necesitate în medicină. Iar arta de a întocmi asemenea repertoare nu ar fi dintre cele mai puţin importante. Or, luând în considerare aceste trei dispuneri, găsesc foarte curios faptul că ele corespund vechii diviziuni, pe care dv. aţi reînviat-o, care împarte ştiinţa sau filosofia în teoretică, practică şi discursivă, sau în fizică, morală şi logică. Căci, dispoziţia sintetică corespunde teoriei, cea analitică practicii şi aceea a repertoarului este conformă termenilor logicii; astfel încât, această veche diviziune funcţionează foarte bine, cu condiţia să o înţelegem în maniera în care am explicat aceste dispuneri, adică nu în calitate de ştiinţe distincte, ci ca ordonări diferite ale aceloraşi adevăruri, atât cât considerăm necesar să le repetăm. Mai există şi o împărţire socială a ştiinţelor, conform facultăţilor şi profesiunilor. Ea este întrebuinţată în universităţi şi în modul de cotare al bibliotecilor; Draudius împreună cu Lipenius, continuatorul său, care ne-au lăsat unul dintre cele mai ample, dar nu cel mai bun catalog al cărţilor, în loc să urmăze metoda din *Pandecte*-le lui Gesner, care este foarte sistematic, s-au mulţumit să întrebuinţeze marea împărţire a materiilor (aproximativ asemenea librarilor), conform celor patru facultăţi (cum le numesc ei), de teologie, jurisprudenţă, medicină şi filosofie, şi le-au ordonat conform titlurilor fiecărei facultăţi, conform ordinii alfabetice a termenilor principali care intră în indicaţia cărţilor; ceea ce îi ajută pe aceşti autori, deoarece nu erau nevoiţi să vadă cartea, nici să înţeleagă materia pe care cartea o trata, însă nu îi ajută suficient pe ceilalţi, numai dacă nu se fac trimiteri pentru titluri la altele, cu o semnificaţie analoagă; căci, fără a mai vorbi de o sumedenie de greşeli pe care le-au făcut, este evident faptul că adesea acelaşi lucru este numit cu diferite nume, cum ar fi de exemplu: *observationes juris, miscellanea, conjectanea, electa, semestria, probabilia, benedicta*[193] şi multe alte lucruri asemănătoare; astfel de cărţi de jurisprudenţă nu sunt altceva decât culegeri de drept roman. Iată de ce dispunerea sistematică a materiilor este fără îndoială cea mai bună şi pot fi adăugaţi aici indici altfabetici foarte ampli, conform termenilor şi autorilor. Împărţirea civilă şi acceptată, conform celor patru facultăţi, nu este de dispreţuit. Teologia tratează despre fericirea eternă şi despre tot ceea ce are legătură cu ea, în măsura în care depind de suflet şi de conştiinţă; este ca o jurisprudenţă care se referă la ceea ce se spune a fi *de foro interno*[194] folosindu-se substanţe şi inteligenţe invizibile. Jurisprudenţa are ca obiect guvernul şi legile, al căror scop este fericirea oamenilor în măsura în care pot contribui la ea prin ceea ce este exterior şi sensibil; însă, principial, ea nu se referă decât la ceea ce depinde de natura spiritului şi nu intră foarte profund în detaliul lucrurilor corporale, a căror natură o presupune pentru a le întrebuinţa ca mijloace. Astfel, ea se eliberează, în primă instanţă, de o mare pro-

blemă, care se referă la sănătate, vigoare şi la perfecţiunea corpului uman, a căror grijă a lăsat-o în seama facultăţii medicinei. Unii au crezut, cu oarecare dreptate, că am putea adăuga facultatea economică, care ar conţine artele matematice şi mecanice şi tot ceea ce priveşte detaliul subzistenţei oamenilor şi al plăcerilor vieţii, din care ar putea face parte agricultura şi arhitectura. Însă, este lăsată în seama facultăţii filosofiei tot ceea ce nu este cuprins în cele trei facultăţi care sunt numite superioare; ei au procedat destul de prost, căci au făcut acest lucru fără a da posibilitatea celor care aparţin celei de-a patra facultăţi să se perfecţioneze prin practică, cum pot face aceia care predau celelalte facultăţi. Astfel, exceptând, poate, matematicile, facultatea filosofică nu este considerată decât ca o introducere la celelalte. Iată de ce se vrea ca cei tineri să deprindă istoria şi artele de a vorbi şi câteva rudimente de teologie şi de jurisprudenţă naturală, independente de legile divine şi umane, sub titlul de metafizică sau pneumatică, de morală şi de politică, împreună cu puţină fizică pe deasupra, pentru a fi de folos tinerilor medici. Iată aici, diviziunea socială a ştiinţelor, conform corpurilor şi profesiunilor savanţilor care le predau, fără a mai vorbi de profesiunile acelora care lucrează pentru public altfel decât prin discursurile lor şi care ar trebui conduşi de adevăraţii savanţi, dacă măsurile ştiinţei ar fi bine fixate. Chiar şi în artele manuale mai nobile, ştiinţa a fost foarte bine unită cu îndemânarea şi ar putea fi încă şi mai bine, aşa cum sunt puse laolaltă în medicină, nu numai altădată la antici (unde medicii erau şi chirurgi şi farmacişti), ci încă şi astăzi, mai ales în cazul chimiştilor. Această punere laolaltă a practicii şi a teoriei se vede în cazul războiului şi în cazul acelora care predau ceea ce poartă numele de exerciţii, ca şi la pictori sau sculptori şi muzicieni, şi la alte câteva specii de *virtuoşi*. Şi dacă principiile tuturor acestor profesii şi arte, şi chiar şi ale meseriilor, ar fi predate în mod practic printre filosofi, sau în cazul unei alte facultăţi de savanţi, oricare ar fi aceasta, aceşti savanţi ar fi cu adevărat preceptorii genului uman. Însă ar trebui să schimbăm în multe privinţe condiţia prezentă a literaturii şi a educaţiei celor tineri şi, drept urmare, şi a instruirii. Şi atunci când examinez cu atenţie câţi oameni au progresat în cunoaştere de un secol sau două, sau cât de uşor le-ar fi să meargă incomparabil mai departe pentru a fi mai fericiţi, nu îmi pierd speranţa că vom ajunge la vreun amendament important, într-un timp mai aşezat, sub un mare prinţ pe care Dumnezeu îl va ridica pentru binele speciei umane.

NOTE

Traducerea în limba română a fost realizată în conformitate cu G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, *Ernest Flammarion, Paris, [f.a.], 532 pag.*

1. John Locke (1632-1704) a publicat la Londra în 1690 *Eseu asupra intelectului omenesc.*

2. *Acroamatic*, termen ce provine din limba greacă, însemnând *ceea ce se adresează urechii*, adică ceea ce este ezoteric.

3. Jules Scaliger (1484-1558), erudit şi filosof renascentist, autor al unei lucrări împotriva matematicianului Cardan, *Exercitationum exotericarum liber.* Expresia citată este extrasă din *Electa Scaligerea*, culegere de maxime şi de precepte alese, publicată în 1634.

4. Seminţe ale eternităţii sau *zopyra*, adică focuri vii.

5. În orig.: *faire des consecutions.*

6. Lumina înnăscută sau lumina naturală, alături de instincte, este cuprinsă în adevărurile înnăscute.

7. Trebuie subliniat că Leibniz face distincţie între percepţie şi apercepţie. Percepţia este „starea trecătoare ce îmbrăţişează şi reprezintă o multiplicitate în unitate" (*Monadologia*, 13), în timp ce apercepţia este capacitatea de a fi conştienţi de stările noastre. În cazul de faţă *apercepţiile* desemnează *stările conştiinţei.*

8. Robert Boyle (1627-1691), fizician şi chimist englez. Lucrarea menţionată este *Discurse about absolute Rest in Bodies*, publicată în 1669 şi tradusă în latină în 1671.

9. Întâlnim schiţată, în aceste rânduri şi în cele următoare, una dintre cele mai faimoase teorii leibniziene, şi anume teoria micilor percepţii. Această teorie stă la baza sistemului armoniei prestabilite.

10. Citare uşor inexactă din Vergilius, *Georgice*, IV, 393 : „care sunt, care au fost şi care se vor întâmpla în viitor".

11. *Dicţionarul istoric şi critic* (1697) al lui Pierre Bayle (1647-1706); referirea este la articolul *Rorarius.*

12. Revistă ce apare la Rotterdam. Între 1684 şi 1689 a fost condusă de către P. Bayle. Această revistă reda în iulie 1687 un extras dintr-o scrisoare a lui Leibniz „asupra unui principiu general".

13. Adică numeric, prin simplul fapt că sunt două.

14. Ceea ce este mic (lb. greacă).

15. Cf. Ioan, XII,11; Matei, IX, 24; Marcu, V, 39; Luca, VIII, 52.

16. Discipolii lui Averroes (1126-1198) negau nemurirea personală a sufletelor; cvietiştii, asemeni doamnei Guyon (1648-1717), ridicau în slăvi inactivitatea sufletului, disprețul pentru fățurile exterioare și abandonul în contopirea mistică.

17. Este vorba despre *Philosophiae naturalis principia mathematica* care a fost publicată în 1687.

18. „Posibilitatea a tot ceeace aș nega se va realiza", Ovidiu, *Tristele*, I, 8, 7.

19. *Sentiment*. În contextele în care acest termen se referă la o facultate a sufletului, a fost tradus cu *simțământ*. Este o facultate asemănătoare, dintr-o anumită perspectivă, cu sensibilitatea kantiană. După Leibniz, au simțământ toate ființele vii.

20. Certitudinea joacă un rol însemnat, alături de determinare și necesitate, în teoria leibniziană a libertății. Dacă certitudinea obiectivă sau metafizică este adevărata necesitate sau determinare, certitudinea morală este probabilitatea cea mai mare. Din acest punct de vedere certitudinea nu se confundă cu necesitatea. A se vedea *Eseuri de teodicee*... 36, 43, 371.

21. Nicolas Malebranche (1638-1715), filosof francez, principal exponent al ocazionalismului. Autor al mai multor lucrări, dintre care amintim: *De la Recherche de la vérité*, apărută fără numele autorului, 3 vol., Paris, 1674-1675; ediție definitivă: ediția a șasea, Paris, 1712, 4 vol.; *Conversations chrétiennes*, apărută de asemenea fără numele autorului, Paris, 1676; *Méditations pour se dispenser à l'humilité et à la pénitence avec quelques considérations de piété pour tous les jours de la semaine*, Paris, 1677; *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, 1680; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Cologne, 1683; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Amsterdam, 1688; *Lois générales de la communication des mouvements*, Paris, 1692, ediție îmbunătățită, Paris, 1699; *Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé*, Lyon, 1697.

22. Pierre Gassendi (1592-1655), filosof celebru, s-a ridicat împotriva tradiției aristotelice și a fost apărătorul epicurismului.

23. François Bernier (1620-1688), filosof și călător francez, autor al unui *Compendiu al filosofiei lui Gassendi* (1674).

24. Lucrarea a apărut în 1690 și a fost reeditată în 1694, 1697, 1699.

25. Lady Masham a fost cea care l-a găzduit și l-a îngrijit pe J. Locke în timpul ultimei sale îmbolnăviri; a avut schimburi epistolare cu Leibniz între anii 1703-1705.

26. Ralph Cudworth (1617-1688), filosof platonician din școala de la Cambridge, apărător al teismului în lucrarea *The true intellectual System of the Universe, wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated*, Londra, 1678. A avut o serioasă influență asupra lui Leibniz; a se vedea studiul *Considerații despre principiile de viață și despre naturile plastice făcute de către autorul sistemului armoniei prestabilite* (G VI, 539-555; trad. noastră - A. Niță - în G.W. Leibniz, *Scrieri filosofice*, ALL, 2001, pp. 208-221). A se vedea de asemenea S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, 1966.

27. Este vorba de Catherine Trotter-Cockburn, care a publicat în 1702 un articol în apărarea *Eseului* lui Locke.

28. Leibniz a publicat numeroase articole în *Jurnal des Savants* din Paris, în *Acta eruditorum* din Leipzig, în *Nouvelles de la République des Lettres* și *Histoire des Ouvrages des Savants* din Rotterdam, *Bibliothèque choisie* din Amsterdam.

29. Pliniu, *Ist. Nat.*, VII, 55, 189.

30. François-Mercure van Helmont (1618-1699), alchimist şi teozof, fiul lui Jean-Baptiste van Helmont, medic şi chimist celebru. Van Helmont-fiul este adeptul teoriei *arheilor*, sau a principiilor vieţii şi mişcării, imanente organismului, despre care vorbeşte Leibniz câteva rânduri mai jos.

31. Citat din Ovidiu, *Metamorfozele*, XV, 158.

32. Numele *Théophile*, provenind din limba greacă, înseamnă *iubitorul lui Dumnezeu*. În *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* Théophile este purtătorul de cuvânt al lui Leibniz.

33. Numele *Philalèthe* înseamnă în limba greacă *iubitorul adevărului*. În *Noi eseuri asupra intelectului omenesc Philalèthe* redă ideile lui J. Locke, în mare parte extrase paragraf cu paragraf din lucrarea filosofului englez. Nu trebuie uitat însă că Leibniz face acest exerciţiu urmând traducerea în franceză a *Eseului asupra intelectului omenesc*. De aici unele nepotriviri între fragmentele citate de Leibniz şi traducerea românească a lucrării (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961).

34. Este vorba despre *Menon*, 82 b – 85 b.

35. „După timp sau după natură" (lb. latină).

36. Este vorba despre „cvadratura aritmetică" a cercului, descoperită de Leibniz în 1674 ($\pi/4=1/1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 +\ldots$). „Celebrul scriitor" de care vorbeşte Leibniz nu este identificat.

37. „Dacă trag speranţa că nu vor fi pedepsiţi, ei nu vor mai face diferenţa între sacru şi profan", Horaţiu, *Epistole*, I, 16, 54.

38. Citat incomplet din Juvenal, *Satire* XV, 159, (*parcit cognatis maculis similis fera*) : „Animalul feroce îşi cruţă fratele de rasă, de care îi leagă îndatoririle sale".

39. „Având în vedere faptul că natura a instituit o legătură de rudenie între toţi oamenii, nu îi este permis unui om să îl atragă pe altul într-o capcană" (*Digeste*, I, 1, 3); autorul acestei maxime este juristul Florentin.

40. *Anale*, VI, 6.

41. *Gorgias*, 524 e.

42. „Te văd" (lb. italiană).

43. „Acestea sunt lucrurile pe care le cântăm, pe care le lăudăm, pe care le spunem, pe care le ascultăm, pe care le scriem, pe care le citim, şi pe care le dăm uitării de îndată ce le-am citit" (lb. latină); citat dintr-un text neidentificat.

44. Joseph Scaliger (1540-1609), ilustru filolog, fiul lui Jules-Cesar Scaliger. A criticat demonstraţiile lui Euclid şi Archimede în studiul *Cyclometrica Elementa*.

45. Herbert de Cherbury (1583-1648), diplomat şi filosof englez, autor al tratatului *De Veritate*, 1624.

46. Citat destul de inexact din Boileau, *Satire* VIII, 63-65.

47. Chrocus (sec. III), regele vandalilor.

48. Jean-Louis Fabricius (1632-1697), teolog şi filosof, autorul lucrării *Apologia generis humani contra calumniam atheismi*, 1662.

49. Nicolas Witsen (născut în 1640), magistrat principal la Amsterdam, a fost în relaţii epistolare cu Leibniz în legătură cu proiectul unei culegeri de traduceri a *Tatălui Nostru* în diverse limbi.

50. Regat din Asia centrală.

51. Este vorba despre John Norris, autorul unor comentarii asupra *Eseului asupra intelectului omenesc*, publicate în lucrarea *Christian Blessedness*, 1690.

52. În mitologia greacă Castor era muritor iar Polux era nemuritor, trăind alternativ pe pământ şi în infern.

53. „Pentru simţ" (lb. latină).

54. Caracteristicile spaţiului şi timpului, după Leibniz, sunt relativitatea, idealitatea şi continuitatea. A se vedea studiul nostru *Teoria leibniziană a spaţiului şi timpului*, în *Sæculum*, serie nouă, anul I (III), nr. 3-4 (12), 1995.

55. Ideile sunt adevărate atunci când obiectul la care se referă este posibil, şi sunt false atunci când referentul este imposibil. Vezi mai departe cartea a II-a, cap. XXXII.

56. „Forţe centripete" (lb. latină). Teoria atracţiei la distanţă şi ipoteza forţelor centripete au fost schiţate, înaintea lui Newton, de către Kepler şi Roberval.

57. William Molineux (1656-1698), fizician irlandez, autorul unui tratat de optică.

58. În ierarhia monadelor, Leibniz consideră că pe treapta cea mai de jos se află monadele ce posedă (doar) percepţie şi apetiţie, cum este cazul plantelor (*Monadologia*, 19). Pe treapta următoare se află monada înzestrată, în plus, cu memorie, cum este cazul animalelor (*Monadologia*, 26), iar pe treapta cea mai înaltă se află monada înzestrată, în plus, cu raţiune (*Monadologia*, 29).

59. Mişcările interne al plantelor, ca de altfel ale oricărei fiinţe vii, se datorează principiului lor intern, adică monadei (sau sufletului, în cazul animalelor şi oamenilor). Celelalte mişcări (mişcările fizice sau deplasările în cazul animalelor) aparţin însă corpului (sau „agregatului", „maşinii", „mecanismului", cum mai este denumit de Leibniz).

60. Dominique Bouhours (1628-1702), critic şi gramatician francez. Titlul corect al lucrării citate este *La Maniére de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (Paris, 1687).

61. „Zeii îmbrăţişează cauzele victorioase, însă Caton îmbrăţişează cauza pierdută" (lb. latină).

62. În orig.: *convenance et disconvenance*.

63. Leibniz consideră că numai substanţa simplă are unitate, întrucât unul şi fiinţa sunt convertibile (*ens et unum convertuntur*), în timp ce substanţa compusă are o unitate datorată minţii. În acest fel substanţa compusă este fiinţă prin agregare, *ens per accidens*, sau simplu fenomen.

64. După Leibniz spaţiul şi timpul exprimă raporturi între *lucrurile* aflate în spaţiu şi în timp, opunându-se în acest fel concepţiei lui Newton despre spaţiul absolut şi timpul absolut, concepţie după care spaţiul şi timpul pot exista chiar şi în absenţa lucrurilor. În plus, Leibniz consideră că spaţiul şi timpul exprimă raporturi şi între lucruri posibile, care nu au existenţă în lumea actuală, dar care pot avea existenţă într-o lume posibilă.

65. Timpul ca măsură a (sau ca număr al) mişcării este de sorginte aristotelică. Vezi Aristotel, *Fizica*, 219 a, b.

66. „El îndrăzneşte să acuze soarele de fals", citat aproximativ din Vergilius, *Georgice*, I, 463.

67. *Aune* este o veche unitate de măsură pentru lungime, de circa 1,18 m.

68. Vezi I Regi, VII, 27.

69. „Unde ne aflăm" (lb. latină)

70. Cele două feluri de iubire se găsesc la Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, I, II, 26.

71. Socrate recunoaşte că după ce iniţial cătuşele i-au provocat durere, acum îi provoacă plăcere. Vezi Platon, *Phaidon*, 60 b, c.

72. „În întregime" (lb. latină).

73 Vezi Aristotel, *Metafizica*, 1065 b, *Fizica*, 201 a.

74. Este vorba despre Malebranche, care, luând cunoştinţă de argumentele lui Leibniz, a abandonat concepţia carteziană a legilor ciocnirii: mărimea care se conservă este forţa (mv^2), nu cantitatea de mişcare (mv). Lucrarea lui Malebranche la care se referă Leibniz este *Des lois de la communication des mouvements* (1692).

75. Cu alte cuvinte temeiurile intelectului nu au caracter necesar faţă de voinţă, ele nu determină voinţa. Despre felurile de necesitate, precum despre raportul dintre necesitate şi libertate vezi Leibniz, *Eseuri de teodicee*... D 2; D 20, 168, 174, 199, 231, 234 etc.

76. „Văd calea cea mai bună şi o aprob, dar merg pe cea mai rea", Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 20.

77. Termen care provine de la termenul grecesc *psittacos*, însemnând papagal.

78. „Mişcări prime în mod absolut" (lb. latină).

79. Sectă islamică din secolele XI-XIII. Viziunile, prezentate de Leibniz ca rezultat al unei puneri în scenă artificiale, sunt puse pe seama întrebuinţării haşişului, de unde şi-au luat şi numele. Şeful sectei se numea Cheik el Djebel, Senior sau Bătrân al Muntelui. Moartea la care se face aluzie puţin mai jos este aceea a lui Conrad, marchiz de Monferrat, asasinat în 1192.

80. „Birjarul este tras de caii săi şi atelajul nu mai ascultă de hăţuri", Vergilius, *Georgice*, I, 513.

81. Aluzie la festinul de la Trimalcion. Vezi Petronius, *Satiricon*.

82. „Teama de contrar" (lb. latină).

83. „Principalul" (lb. latină).

84. Vezi *Monadologia*, 18.

85. Roman celebru al domnişoarei Madeleine de Scuderi, 1656.

86. În limba greacă *parrhesia* desemnează libertate în vorbire, sinceritate, dar şi libertate de acţiune.

87. „A căuta nod în papură" (lb. latină).

88. „Despre unul şi despre altul" (lb. latină).

89. Cyrano de Bergerac (1619-1655), autor al *Istoriei comice a statelor şi a imperiilor de pe Lună* (1656) şi a *Istoriei comice a statelor şi a imperiilor din Soare* (1662).

90. „Într-un loc, şi într-un anumit mod undeva" (lb. latină).

91. În orig.: *ubiété*

92. Este vorba despre prinţesa electoare Sophie de Hanovra (1630-1714), fiica lui Frederic al V-lea şi a Elisabetei Stuart, căsătorită în 1658 cu ducele Ernst August de Brunswick-Luneburg (devenit duce de Hanovra în 1679 şi principe elector în 1692). Văduvă din 1698, a fost declarată, în 1701, moştenitoarea coroanei Angliei, dar a lăsat moştenirea fiului ei, George I.

93. Este vorba despre coccis, considerat indestructibil, şi datorită căruia se producea resurecţia corpului.

94. „Prezumţie de drept şi prezumţie juridică" (lb. latină).

95. „Chiar aici, virtutea îşi primeşte recompensa" (lb. latină).

96. „Natura nu cunoaşte nimic care să aibă o valoare mai mare decât virtutea, slava, demnitatea, onoarea" (lb. latină). „Prin aceste cuvinte diferite, eu desemnez un singur lucru" (lb. latină).

97. „O inimă pătrunsă de o nobilă virtute" (lb. latină).

98. Este vorba despre *Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei.*

99. „Cine va citi acest lucru?" (lb. latină).

100. „Doi lectori sau nici unul" (lb. latină).

101. Viciu care constă în a considera drept acceptat ceva care nu se înţelege de la sine şi a nu lua aminte la o presupunere nelegitimă.

102. Albert cel Mare (1193-1280), ilustru filosof şi savant, maestrul lui Toma d'Aquino, a fost bănuit de magie.

103. În orig.: *accomplis ou inaccomplis.*

104. Vezi *Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei*, 1684.

105. În *Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei* Leibniz exprimă mai clar ideea posibilităţii (vezi nota 55): „Rezultă în sfârşit, de aici, care idee este adevărată şi care falsă: e adevărată, când noţiunea este posibilă, falsă, când cuprinde o contradicţie." Leibniz, *Opere filozofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 30.

106. „Sunt în subiect, sunt inerente subiectului" (lb. latină).

107. Cu toate că acest capitol este dedicat semnificaţiei cuvintelor, urmând împărţirea pe capitole din lucrarea lui J. Locke, Leibniz tratează, între altele. despre limbajele artificiale şi despre simbolizarea logică. Este impresionant efortul de sinteză, după cum este uimitoare întinderea şi profunzimea informaţiilor pe care le deţine filosoful şi savantul german. Despre caracterul de pionier în domeniul logicii simbolice a se vedea Herbert H. Knecht, *La logique chez Leibniz*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, pp. 142-150.

108. George Dalgarno (1626-1687) este autorul lucrării *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*, Londra, 1661.

109. John Wilkins (1614-1672), secretar al Societăţii Regale din Londra, autorul lucrării *Essay towards a real Character and a philosophical Language*, Londra, 1668, în care perfecţionează metoda lui Dalgarno.

110. „Corabia lin alunecă pe valuri", Virgiliu, *Eneida*, VIII, 91.

111. Leibniz susţine că individualitatea este dată de ceea este cel mai intim unui individual, şi anume de „forma substanţială" (sau entelehie, sau monadă, sau suflet, în cazul animalelor şi oamenilor. Filosoful german foloseşte aceşti termeni în mod succesiv, în diferitele sale lucrări). Vezi *Disertaţie metafizică*, IX-XI, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, II, XXVII, *Monadologia*, 18, 19.

112. Leibniz se referă la lucrarea *Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei*, publicată în *Acta eruditorum* din Leipzig, în numărul din noiembrie 1684.

113. „Până când se prăbuşeşte sub lovitura unui *sorit* irezistibil". Horaţiu, *Epistole*, II, 1, 47.

114. „Despre rezultatul nesigur al experienţelor din chimie". Leibniz se referă la o lucrare scrisă de P. Boyle.

115. „Dacă există vid în forme" (lb. latină).

116. Legea continuităţii exprimă unul dintre cele mai importante principii ale filosofiei leibniziene. Formulată pentru prima oară într-o scrisoare din 1687 către matematicianul francez P. Varignon, legea continuităţii susţine existenţa unei legături între lucruri (GM VI, 134; GM VI, 105), explică trecerea unei substanţe de la o stare

la alta, trecere care se face fără salturi (A 6, 6, 56). Legea continuității explică înșiruirea ordonată a elementelor unei serii, oferind principiul de succesiune al operațiilor (GM I, 9).

117. „Care rezolvă o neînțelegere provocând o alta", Horațiu, *Satire*, II, 3, 103.

118. Este vorba despre personajul unui roman fantastic scris de Godwin (1561-1633), *The Man in the Moon*, 1638.

119. Masa formată în uter după resorbția embrionului, o dată cu dezvoltarea patologică a învelișului protector al germenului și pe care, datorită faptului că uneori conține fragmente de schelet, medicina timpurie o privea ca pe un fetus monstruos.

120. „Dacă nu ești botezat" (lb. latină).

121. „Atunci când eterul, tată atotputernic, coboară sub chipul unor ploi fecunde în lăuntrul înfloritoarei sale soții și se unește în toată măreția sa cu acest corp, hrănind toți germenii" , Vergius. *Georgice*, II, 325-327.

122. Anton Leeuwenhoek (1632-1723), biolog olandez care a utilizat pentru prima oară microscopul în studierea fenomenelor fecundației, descoperind astfel spermatozoidul. Este creatorul teoriei „animalculiste".

123. Leibniz a urmărit reabilitarea teoriei formelor substanțiale. Vezi *Disertație metafizică*, X-XII.

124. Vezi Numeri, XXII.

125. Este vorba despre Henry More (1614-1687), care a scris o lucrare despre nemurirea sufletului.

126. După cum ne spune Herodot în *Istorii*, III, 116.

127. Eroul piesei omonime scrise de Thomas Corneille (1625-1709).

128. Vezi Platon, *Banchetul*, 180.

129. Spre deosebire de J. Locke, filosoful german nu accepta spiritele create complet separate de corp. În *Monadologia*, 72, Leibniz scrie: „nu există nici *suflete* cu totul *separate*, nici genii fără corp. Singur Dumnezeu este în întregime desprins de corp." Vezi de asemenea *Disertație metafizică*, XXXIII-XXXVI.

130. *Ache* (apium) este numele francez popular pentru plantele umbelifere, printre care se numără, de exemplu, țelina.

131. *Bouquetin* (ibex) este o specie de ovine.

132. Spre deosebire de J. Locke, care fixa cunoașterea la nivelul propozițiilor, Leibniz susține, în plus, că putem vorbi de cunoaștere și în cazul conceptelor. Și anume, în conceptul unei substanțe individuale sunt gravate toate predicatele acelei substanțe, oamenii putând cunoaște o bună parte a acestora.

133. Este vorba despre discipolii lui Pierre de la Ramée (1515-1572), sau Petrus Ramus, celebru logician francez.

134. Stilul ectetic este un mod de demonstrație care constă în aflarea unui adevăr general cu ajutorul unui exemplu particular sau al unei figuri particulare.

135. Silogismul prezentat mai sus este într-adevăr din figura a treia, dar nu este iai-3 (Disamis), cum spune Leibniz, probabil din neatenție, ci este oao-3 (Bocardo).

136. „Viciu de raționament" (lb. greacă), care constă în a pune pe primul loc ceea ce stă pe locul doi.

137. Faimosul *cogito* cartezian este prefigurat în mai multe texte ale lui Augustin, în special în *De libero arbitri*, II, 3.

138. „În puterea noastră" (lb. latină)

139. „Tu să domneşti stăpânind ale lumilor neamuri, romane, / Asta ţi-e arta pe veci! Şi păcii să-i fii tu străjerul: / Cruţă pe cel umilit şi doboară pe cel îndărătnic!" (Vergilius, *Eneida*, VI, 850-852, trad. G. Coşbuc).

140. „Plecând de la date" (lb. latină).

141. Este vorba despre Tirso Gonzales (mort în 1705), autorul lucrării *Theologiae moralis fundamentum*.

142. Simon Foucher (1644-1696) a realizat un examen amănunţit al lucrării lui Malebranche, *De la Recherhe de la vérité*, 1675. A corespondat multă vreme cu Leibniz (1676-1695).

143. „Şi tot ceea ce Şcoala a avut răgazul să imagineze" (lb. latină).

144. Arbore exotic, utilizat în parfumerie şi în farmacie.

145. François Lami, benedictin francez, autorul lucrării *De la connaissance de soi-même*.

146. „Dreptul la sporire" (lb. latină).

147. Lucrarea *De arte combinatoria*, o dezvoltare a disertaţiei susţinute la Universitatea din Leipzig, a apărut în anul 1666 şi a fost reeditată în 1690 fără autorizaţia lui Leibniz. În aceste condiţii, filosoful german a publicat un protest în *Acta eruditorum* în 1691.

148. Revistă înfiinţată de Visé în 1672.

149. „Prin convenţie" (lb. latină).

150. Citat din Terenţiu, *Eunucul*, 62-63 : „Nu vei ajunge mai departe dacă îţi vei da silinţa să baţi câmpii în mod raţional".

151. Antoine Arnauld (1612-1694), filosof şi teolog jansenist, coautor al lucrărilor *La logique ou l'art de penser*, 1662 (împreună cu Nicole), lucrare cunoscută sub numele *Logica de la Port-Royale*, şi *Grammaire générale et raisonnée*, 1664 (împreună cu Lancelot), autor, între altele, al lucrării citate de Leibniz, *Nouveaux élements de la géométrie* (1667).

152. Archebuza de suflat folosea forţa aerului comprimat.

153. Algebră care se bazează pe folosirea literelor.

154. „Unul dintre primii cunoscuţi printre termenii complecşi" (lb. latină).

155. „De la început" (lb. latină).

156. „Coiful lui Orcus" (lb. latină). Zeul roman Orcus îi corespunde zeului grec Pluton.

157. „Coruperea a ceea ce este mai bun este tot ceea ce poate fi mai rău" (lb. latină).

158. Leibniz se referă la studiul *Unicum opticae, catopticae et diopticae principium*, publicat în *Acta eruditorum*, 1682.

159. Numele juristului roman este Paul

160. „Cu excepţia unui caz" (lb. latină).

161. „Cu excepţia a mai mult de un caz" (lb. latină).

162. *Nugatorius* (lb. latină): neserios, caraghios.

163. „Nu trebuie să considerăm străin de noi nimic din ceea ce este omenesc". Este un pasaj puţin modificat din Terenţiu, *Heautontimorourmenos*, 77, citat din memorie de Leibniz, ca de altfel multe alte citate din această lucrare.

164. Interesul pentru aflarea adevărurilor întemeiate în raţiune şi confirmate de practică, principii care să constituie un fundament solid pentru toate ştiinţele, este constant la Leibniz. În afara celor scrise în binecunoscutele sale lucrări *Disertaţie*

metafizică, *Monadologia*, *Eseuri de teodicee*..., mai semnalăm: *Despre criteriile de a distinge adevărul de fals* (1685), *Douăzeci şi patru de teze metafizice* (vezi GP VII, 289-291), *Despre principiul raţiunii* (vezi C 11-16), *Adevărurile prime* (1689), *Consideraţii despre principiile de viaţă şi despre naturile plastice* (1705), şi, poate lucrarea cea mai importantă, *Principiile naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune* (1714).

165. Vezi Aristotel, *Metafizica*, 982 a: „Deoarece însă aceasta e ştiinţa pe care o căutăm, ar trebui să cercetăm ce fel de cauze şi ce fel de principii sunt acelea a căror cunoaştere constituie filosofia".

166. Este vorba despre lucrarea *Dictionnaire historique et critique*, 2 vol., 1696-1697, scrisă de P. Bayle. Disputa lui Leibniz cu Bayle, ale cărei etape principale le vom prezenta pe scurt, a început în 1696, o dată cu publicarea *Dicţionarului*, a continuat prin publicarea răspunsului lui Leibniz în *Histoire des Ouvrages des Savants* (1698), intitulat *Lămurirea dificultăţilor pe care dl. Bayle le-a găsit în noul sistem al uniunii sufletului cu corpul* (vezi G IV, 517-524), continuată de Bayle în ediţia a doua a *Dicţionarului*, urmată de răspunsul lui Leibniz *Replică la reflecţiile cuprinse în a doua ediţie a* Dicţionarului critic *al dl. Bayle, articolul Rorarius, privitor la sistemul armoniei prestabilite*, din *Histoire critique de la République des Lettres*, 1702 etc.

167. Leibniz foloseşte acest termen pentru a desemna o figură delimitată de două arce de cerc de raze diferite.

168. Este o informaţie deosebit de utilă pentru datarea lucrării: Bossuet a murit pe 12 aprilie 1704.

169. „Sentimente patriotice" (lb.engleză).

170. În orig.: *des preuves plus que pleines.*

171. În orig.: *des preuves pleines ordinaires.*

172. În orig.: *des preuves plus que demi-pleines.*

173. În orig.: *des preuves moins que demi-pleines.*

174. *Teatrul vieţii umane* este titlul unei lucrări de mari proporţii scrise de elveţianul T. Zwinger (1533-1588).

175. Leibniz se referă la comedia *Arlequin, empereur dans la lune*, 1683, scrisă de Nolant de Fatouville, în care se enumerau diferite trăsături morale ale oamenilor, locuitorii Lunii afirmând de fiecare dată: „Este ca şi aici!".

176. „De la direct la oblic" (lb. latină), adică de la folosirea unui termen la nominativ la folosirea unui termen la genitiv.

177. „Turma servilă a imitatorilor", expresie ce îi aparţine lui Horaţiu.

178. Leibniz are vedere procesul de prezentare într-o lumină favorabilă.

179. Pentru a pune în acord credinţa cu raţiunea, Leibniz face distincţie între ceea ce este *deasupra* raţiunii şi ceea ce este *împotriva* raţiunii. Iată ce scrie în *Eseuri de teodicee*... „Obişnuita distincţie dintre ceea ce este deasupra raţiunii şi ceea ce este împotriva raţiunii se împacă destul de bine cu susmenţionata distincţie dintre cele două feluri de necesitate. Întrucât ceea ce este împotriva raţiunii este şi împotriva adevărurilor absolut certe şi indispensabile, iar ceea ce este deasupra raţiunii contrazice doar ceea ce experimentăm sau înţelegem îndeobşte" (D 23). A se vedea de asemenea D 60-D 66.

180. Este vorba despre regina Cristina a Suediei.

181. „Este preferabil să ne îndoim de lucrurile ascunse decât să discutăm în contradictoriu despre lucrurile incerte" (lb. latină).

182. „Oare zeii, Euryale, stârnesc în sufletele noastre această ardoare, sau fiecare are drept propriu zeu pasiunile sale?", Vergilius, *Eneida*, IX, 181-182.

183. Labadiştii, discipolii lui Jean Labadie, urmăreau întoarcerea la creştinismul primitiv.

184. Versurile îi aparţin lui Adam de Saint-Victor (sec. al XII-lea): „Poartă o comoară inepuizabilă acela care dintr-o vergea face aur iar, din pietricele face nestemate".

185. Lucrarea lui Jakob Thomasius, profesorul lui Leibniz de la Universitatea din Leipzig, *Despre datoria omului de bine cu privire la viitorii contingenţi*, a apărut în 1664.

186. Ornamente sacre pe care le purta marele preot evreu.

187. „Pământurile şi oraşul se îndepărtează", Vergilius, *Eneida*, III, 72.

188. „Aceia care preferă să zămislească himere", Vergilius, *Bucolicele*, VIII, 108.

189. Este vorba despre lucrarea *Despre unitatea Bisericii* (1687), lucrare care a determinat serioase polemici în privinţa chestiunii dacă catolicismul roman, aflat în majoritate, putea să deţină supremaţia faţă de reformaţi.

190. „Mai mulţi ochi văd mai mult decât unul singur" (lb. latină).

191. „De o necesitate medie" (lb. latină).

192. „De o necesitate de precept" (lb. latină).

193. „observaţii juridice", „culegere de articole", „presupuneri", „texte alese", „culegere de dări de seamă pe o perioadă de şase luni", „lucruri demne de aprobare", „cuvinte excelente" (lb. latină).

194. „Din forul nostru interior" (lb. latină).